اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

محمد قمر اقبال





اقبال کا
تصورِ
حقیقتِ مُطلق

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مُطلَق

محمد قمر اقبال

صدر شعبۂ اُردو

فوجی فاؤنڈیشن کالج

نیو لالہ زار، راولپنڈی

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ، لاہور

فون:042-36305920، ای میل:iic-lhr@hotmail.com

انتساب

کائنات کی اُس واحد مطلق حقیقت اللہ تعالیٰ کے نام
کہ جس سے یہ تحقیقی موضوع منسوب ہے
اور رحمۃ العالمین حضرت محمد ﷺ کے نام
اور اپنے والد سرور انبالوی کے نام اور اپنی والدہ مرحومہ کے نام

پہلی بات

یہ کتاب بنیادی طور پر میرا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔ اس مقالے پر مجھے، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد نے، ۲۰۰۸ء میں ڈاکٹریٹ کی سند سے نوازا تھا۔ کتابی شکل دینے کے لیے، مقالے میں کاٹ چھانٹ اور ترامیم و اضافوں کے ساتھ ساتھ نظرِ ثانی بھی کی گئی ہے۔ مَیں اس مقالے کو پاکستان کے معتبر اور عظیم علمی ادارے، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، سے چھاپنے کی سعادت عطا کرنے پر، ناظمِ اعلیٰ محترم قاضی جاوید صاحب کا شکر گزار ہوں۔ مقالے کو کتاب کی صورت میں کمپوز کرنے کی کھکھیڑ اُٹھانے پر میں عزیزم محمد امجد کا بھی ممنونِ احسان ہوں۔ کتاب بغیر کسی دعوے کے پیشِ خدمت ہے۔ معیار کا تعین قارئین، ماہرینِ اقبالیات و اقبال شناس کریں گے۔

محمد قمر اقبال

اگست ۲۰۱۶ء

فہرست

□♦□♦□

پیش لفظ

شکر ہے اُس ذاتِ بابرکات کا، جو اس کائنات کی واحد مطلق حقیقت ہے، کہ اُس نے اپنے اس کمزور ناتواں بندے کو اقبالیات کے اُس عظیم ترین موضوع پر تحقیق کرنے کی توفیق عطا کی کہ جس کا تعلق خود اُسی کی ذاتِ والا صفات سے ہے۔ یہ اُسی کا کرم ہے۔ وہ جسے چاہے عطا کرے۔ میں اس عطا پر اُس کا شکر ادا کر رہا ہوں مگر جتنا بھی شکر ادا کروں وہ کم سے بھی کم ہے۔ شکر الحمدُ للہ رب العالمین۔ کروڑوں درود اُس ذاتِ مرسل ﷺ پر کہ جسے رب العالمین نے رحمت اللعالمین بنا کر ہمیں اپنے لطفِ بے پایاں سے نوازا۔ سلام اُس نبی ﷺ ختم المرتبت پر کہ جس نے ہمیں حقیقتِ مطلق سے آشنا کیا اور حق وصداقت کا روشن راستہ دکھایا۔ صلی اللہ علیہ وسلم۔

اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق کے حوالے سے ہمارے اہلِ علم حضرات میں متعدد کج فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ مختلف ماہرینِ اقبالیات اس ضمن میں مختلف النوع آراء رکھتے ہیں۔ اس طرح اقبالیات کا یہ اہم ترین موضوع خاصا متنازع فیہ ہے۔ اگر ایک طرف مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں کہ:

''حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معاً خیال گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد کی فلسفیانہ تعبیر وتشریح انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہو سکتی''۔(۱)

تو دوسری طرف خلیفہ عبدالحکیم رقمطراز ہیں:

''اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کرتا ہے وہ وجودِ مطلق اور ذاتِ واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کس طرح گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینشِ حیات وکائنات سے خدا نے ورزشِ ارتقا کی خاطر تخمِ خصومت بویا ہے اور عالم آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے''۔(۲)

اگر ایک طرف، خطباتِ اقبال کے اوّلین مترجم اور اقبال کے دستِ راست سید نذیر نیازی خطبات کا مقصد یوں بیان کرتے ہیں:

''خطبات کا مدار بحثِ ہستیِ باری تعالیٰ کا اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل ہے''۔(۳)

اور ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ

''قرآن پاک ہی اس غور وتفکر کا سرچشمہ ہے جس پر خطبات کی بنا رکھی گئی ہے''۔(۴)

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۷

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، ص ص ۴۶۱۔۴۶۲

۳۔ محمد اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۶ء، مقدمہ از مترجم، ص ۳۱

۴۔ ایضاً، ص ۳۲

یعنی سید نذیر نیازی کے نزدیک اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا سرچشمہ قرآنِ مجید ہے؛ مگر دوسری طرف الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں کہ

''خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے''۔(۱)

اور پروفیسر میاں محمد شریف کی تحقیق یہ ہے کہ اقبال اپنے تصور باری تعالیٰ کے لیے:

''جیمس وارڈ کے رہینِ منت ہیں۔ اگر ان کو وارڈ کا شاگرد کہا جائے تو ناانصافی نہ ہوگی''۔(۲)

پروفیسر علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

''فشٹے کے الٰہیاتی انائے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقاء کا پیوند لگا کر اقبال خدا کی ماورایت اور تنزیہہ کو تعطل پر محمول کرتے ہیں اور اس تعطل کو دور کرنے کے لیے مسلسل تخلیق اور ارتقائی سریان کا سہارا لیتے ہیں''۔(۳)

اسی طرح، ایم۔ ایس رشید کی تو پوری کتاب ''Iqbal's Concept of God'' کا نتیجۂ تحقیق یہی ہے کہ تصورِ خدا کے ضمن میں علامہ اقبال کے افکار ہیگل اور برگساں سے مستعار ہیں۔(۴)

اگر ایک طرف کینتھ کریگ (Kenneth Cragg) لکھتے ہیں:

''تصانیفِ اقبال، جدید فکر کی روشنی میں اساسی ارکانِ اسلامی کی تشریح و توضیح کی کوشش پر مبنی ہیں اور وہ 'شہادت' کے وہ معانی بتاتا ہے جس سے بعض متجدد مسلمان بھی دنگ رہ جاتے ہیں''۔(۵)

اور معروف مستشرق اور اقبالیات کی ماہر ڈاکٹر این میری شمل رقمطراز ہیں:

''اقبال عمر بھر نغمۂ توحید الاپتے رہے اور خدائے حی و قیوم سے استمداد کرتے رہے۔ عقیدۂ توحید سے ان کے بقول مومن کو تقویت ملتی ہے''۔(۶)

تو دوسری طرف ذاتِ باری تعالیٰ سے متعلق اقبال کے خیالات پیش کرنے کے بعد الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

''اقبال اور شیخ محی الدین ابنِ عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت پائی جاتی ہے اور دونوں ہی خیالات کفر اور شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ اقبال کی مغفرت کرے۔ خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے''۔(۷)

اسی طرح، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر نظریۂ وحدۃ الوجود کے اثرات کے ضمن میں بھی ماہرینِ اقبالیات کی

۱۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۵ء، ص ۱۳

۲۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالاتِ شریف، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء، ص ۲۴

۳۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، لاہور تخلیقات، ۱۹۹۹ء، ص ۴۷

4.Raschid, M.S., Iqbal's Concept of God, London, Kegan Paul International, 1981, PP. 34-44.

5.Kenneth Cragg, Call of the Minaret, New York, 1956; P.64.

۶۔ این میری شمل، ڈاکٹر، شہپرِ جبریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، لاہور، گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱۸

۷۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۳

آراء میں واضح اختلاف پایا جاتا ہے۔ کچھ اصحاب اقبال کو پکا وحدۃ الوجودی قرار دیتے ہیں تو کچھ سرے ہی سے اقبال کے وحدۃ الوجود کا انکار کردیتے ہیں؛ ذرا ایک نظر اہلِ علم حضرات کی آراء کی رنگارنگی ملاحظہ کیجیے۔

میاں محمد شریف رقمطراز ہیں:

''رومی اور اقبال میں بہت کچھ مشترک ہے اور ان کے اکثر تصورات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اظہار ہوتا ہے''۔(۱)

عباداللہ فاروقی لکھتے ہیں:

''علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ کے بعد نظریۂ وحدۃ الوجود کی بھرپور مخالفت شروع کردی تھی مگر ۱۹۲۲ کے بعد وہ پھر اسی نظریے کے حامی نظر آتے ہیں''۔(۲)

پروفیسر یوسف سلیم چشتی جنہیں طویل عرصے تک علامہ اقبال کا قرب حاصل رہا، اس ضمن میں فرماتے ہیں:

''اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے''۔(۳)

ڈاکٹر الف۔د۔نسیم لکھتے ہیں:

''اقبال نہ تصوف کے خلاف تھے اور نہ وحدۃ الوجود کے.... جب علامہ اقبال ہی ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کر رہے ہوں کہ وہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل اور معترف ہیں تو دوسروں کے بیانات کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے''۔(۴)

اسی طرح علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

''اقبال کے فکر ونظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر ہوا''۔(۵)

محمد طاہر فاروقی کہتے ہیں:

''مسلمانوں صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے علیحدہ نہیں بلکہ اس کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ قرآن کی آیات بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں لیکن اپنے بیان میں اس مصلحت کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر جوش میں آکر اصل حقیقت بھی کہہ جاتے ہیں''۔(۶)

اب ہم ایسے اہل علم حضرات کی آراء دیکھتے ہیں جو اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید

۱۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالاتِ شریف، لاہور بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء، ص ۲۳۔

۲۔ عباداللہ فاروقی، ''علامہ اقبال اور وحدت الوجود''؛ اقبالیات کے سوسال، مرتبین: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، محمد سہیل عمر، ڈاکٹر وحید عشرت، اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۲ء، ص ۴۴۷۔

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ''اقبال اور وحدت الوجود'': مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، مرتبہ: اختر النسا، لاہور، بزمِ اقبال ۱۹۹۹ء، ص ۱۴۳۔

۴۔ الف۔د۔نسیم، ڈاکٹر، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء ص ۱۰۔

۵۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، لاہور تخلیقات، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۱

۶۔ محمد طاہر فاروقی، سیرتِ اقبال، لاہور، قومی کتب خانہ، ۱۹۶۶ء، ص ۱۰۶

عبداللہ لکھتے ہیں:

''وحدۃ الوجود کے مسئلے پر علامہ اقبال کے خیالات سب کو معلوم ہیں، انھوں نے اپنی نظم ونثر میں اس تصوّر کے خلاف شدید ردِّعمل کا اظہار کیا ہے''۔(۱)

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، علامہ اقبال کے تصوّرِ وجود کی، اپنے نقطۂ نظر سے وضاحت کرنے کے بعد یہ فیصلہ سناتے ہیں کہ:

''اس اصل کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اگر ہم علامہ موصوف کے کلام کی شرح کریں تو اُن غلط فہمیوں سے بچ سکتے ہیں جو ان کے بعض ناقدین کو ہوئی ہیں، جن کے سبب وہ انھیں وحدۃ الوجودی ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں''۔(۲)

معروف اقبال شناس بشیر احمد ڈار رقمطراز ہیں:

''اقبال نے واضح الفاظ میں وحدتِ وجود کے نظریے کو رد کر دیا ہے۔''(۳)

پروفیسر محمد فرمان لکھتے ہیں:

''اقبال نے تو بڑی شد ومد کے ساتھ وحدۃ الوجود کی مخالفت کی ہے''۔(۴)

علامہ اقبال کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبال رقمطراز ہیں:

''حقیقت یہی ہے کہ اقبال نے وحدتِ وجود کو رد کرنے کے بعد نہ تو وحدتِ شہود کے مسلک کو اپنایا اور نہ وحدتِ وجود کے مسلک کی طرف لوٹے''۔(۵)

خطباتِ اقبال کے اوّلین مترجم، اقبال کے قریبی ساتھی، اقبال شناس اور ممتاز ماہرِ اقبالیات سید نذیر نیازی کے خیال میں:

''اقبال کبھی بھی وحدتِ وجود کے گرداب میں نہ پھنسے تھے اور نہ آخر الامر اُس کے قائل ہو گئے''۔(۶)

خطباتِ اقبال کے مترجم کے اس بیان کے ساتھ ہی اب ذرا الطاف احمد اعظمی کی یہ رائے پڑھیے:

''خطباتِ میں اقبال کا زاویۂ نگاہ ٹھیک وہی ہے جو وحدۃ الوجود کا ہے۔(۷)

اقبال کو نظریۂ وحدۃ الوجود کا حامی یا مخالف قرار دینے والے ماہرینِ اقبالیات کے اِن دو گروہوں کے علاوہ ایک

۱۔عبداللہ، سید، ڈاکٹر، شیخ اکبرؒ اور اقبال، لاہور، مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، ۱۹۷۹ء، ص۵۔۶

۲۔نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، اقبال اور جمالیات، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۱ء، ص۷۳

۳۔بشیر احمد ڈار، اقبال اور وحدت الوجود'' مشمولہ اقبال شناسی اور فنون، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص۸۵

۴۔محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور تصوف، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۴ء، ص۸۵

۵۔جاوید اقبال، زندہ رود، جلد۳، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۴ء، ص۳۸۵

۶۔نذیر نیازی، سید، دانائے راز، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۸ء، ص۱۳۲

۷۔الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص۹

گروہ ایسا بھی ہے کہ جسے اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر وحدۃ الوجود کی ایک لہر تو از اوّل تا آخر چھائی ہوئی دکھائی دیتی ہے مگر وہ اقبال کو وجودی قرار دینے پر ہرگز تیار نہیں کیونکہ انھیں وحدۃ الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ دکھائی دیتا ہے۔ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر وحدۃ الوجود کے واضح اثرات کے باعث، اقبال کو نوفلاطونیت، حلول واتحاد اور سریان کا داعی قرار دے کر اُن کے نظریات کو خطرناک شرک پر محمول کرتے ہیں۔ ماہرینِ اقبالیات اور اہلِ علم حضرات کے مذکورہ بالا بیانات سے، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں مندرجہ ذیل سوالات نے جنم لیا ہے:

۱۔ کیا علامہ اقبال کا تصورِ حقیقت، نظریہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے یا نہیں اور کیا وحدۃ الوجود کا نظریہ غیر اسلامی ہے یا اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں امتیاز موجود ہے؟

۲۔ کیا اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے۔

۳۔ کیا اقبال کا تصورِ حقیقت مطلق، بطور ''انائے مطلق'' عام توحید پرستوں سے الگ ہو گیا۔

۴۔ کیا اقبال توحید کے علمبردار ہیں یا تصورِ حقیقت مطلق کے حوالے سے اُن کے خیالات پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سے سوالات ہیں مثلاً یہ کہ اسلام کے نزدیک عقل اور وجدان کی کیا حقیقت ہے اور کیا وجدان کے ذریعے واقعی حقیقتِ مطلقہ تک رسائی ہو سکتی ہے؟ کیا زمان، ہستی مطلق کا لازمی عنصر ہے؟ ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال کا تصورِ زمان و مکان کہاں تک درست ہے؟ اور یہ کہ اقبال کا نظر جبر و قدر کس حد تک اسلامی تصورِ تقدیر سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس تحقیق میں انہی اہم سوالوں کے جوابات تلاش کرنے کی بساط بھر کوشش کی گئی ہے۔

اقبالیات کے اس اہم ترین موضوع پر کوئی ایسا تحقیقی کام، جو اس موضوع کی تمام تر جہتوں پر محیط ہو، میری نظروں سے نہیں گزرا۔ ڈاکٹر جمیلہ خاتون نے ''The Place of God, Man and Universe in the Philosophic system of Iqbal'' کے موضوع پر ۱۹۶۲ء میں کراچی یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی سند حاصل کی اور ۱۹۶۳ء میں یہ مقالہ اقبال اکادمی پاکستان کراچی سے شائع ہوا۔ ۱۹۶۷ء میں شہناز ہرل نے ''اقبال کا تصورِ خدا'' کے موضوع پر مقالہ لکھ کر شعبۂ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے کی سند حاصل کی۔ ایم ایس رشید کی کتاب ''Iqbal's Concept of God'' لندن سے ۱۹۸۱ء میں شائع ہوئی۔

ڈاکٹر جمیلہ خاتون نے اپنے مقالے میں اقبال کا تصورِ خدا واضح کرنے کے لیے اقبال کی شاعری کی جملہ اُردو و فارسی کتب، خطباتِ اقبال اُن کے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے اور ایک مجموعۂ مکاتیب (اقبال نامہ) کے دو حصوں کے علاوہ

اُن کے صرف تین مقالات اور اقبال پر کل 21 کتب اور مقالات سے اعتناء کیا ہے۔ اتنے کم مصادر و منابع کے استعمال کا جواز اس بات کو بنایا جاسکتا ہے کہ اُس وقت (۱۹۶۲ء) تک اقبالیاتی ادب اتنی کثیر مقدار میں موجود ہی نہ تھا جتنا آج ہے۔ لیکن اُس وقت تک کم از کم مکاتیب کے تین مزید مجموعے؛ ''شاد اقبال''، ''مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان'' اور ''مکتوباتِ اقبال بنام نذیر نیازی''، ''مضامینِ اقبال'' مرتبہ تصدق حسین راجہ، جاوید اقبال کی مرتبہ ''Stray Reflections'' اور شاملو کی ''Speeches and Statements of Iqbal'' اور اقبال پر کئی اہم کتب چھپ چکی تھیں، جن کی تفصیل، کتابیاتِ اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، میں دیکھی جاسکتی ہے۔ پھر ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت پر ہونے والے قلمی ہنگامے کے دوران میں مخالفین اور اقبال اور اُن کے حمایتیوں کی جانب سے لکھے جانے والے اہم ترین مضامین اور خطوط، جو اقبال کے تصورِ خدا اور اس کے اہم پہلو وحدۃ الوجود پر روشنی ڈالتے ہیں، مختلف جرائد و اخبارات میں موجود تھے، مگر اِن سے فائدہ نہیں اُٹھایا گیا۔ مصنفہ نے اقبال کے حوالے سے وجودِ باری تعالیٰ کے دلائل، اُس کی صفات بالخصوص صفتِ خالقیت، جس کے لیے ایک باب مختص کیا ہے، اور ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال کے تصورِ زمان و مکان پر تو روشنی ڈالی ہے لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال اور وحدۃ الوجود جیسے اہم مسئلے تصورِ وجدان، تصورِ جبر و قدر، اقبال کے تصورِ توحید پر بالخصوص تفصیلی روشنی نہیں ڈالی گئی اور نہ ہی تصورِ خدا کے حوالے سے اقبال کا اسلامی و مغربی فلاسفہ سے تقابل کر کے اقبال کے رد و قبول کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کوتاہی نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُس وقت (۱۹۶۲) تک ذخیرۂ اقبالیات اور اس سے متعلقہ کتب اس قدر وافر تعداد میں دستیاب ہی نہ تھیں جتنی کہ آج ہیں اور پھر اقبال کے تصورِ حقیقت کے حوالے سے ایسے سوالات بھی نہ اُٹھے تھے جن کا ذکر اس دیباچے کے آغاز میں کیا گیا ہے۔ بہرحال وجوہات کچھ بھی ہوں یہ حقیقت ہے کہ ڈاکٹر جمیلہ خاتون کا مقالہ پڑھنے کے بعد بھی اقبال کے تصورِ خدا کے حوالے سے خاصی تشنگی موجود رہتی ہے۔

محترمہ شہناز ہرل کا مقالہ ''اقبال کا تصورِ خدا، انتہائی تلاش بسیار کے باوجود پنجاب یونیورسٹی کی شعبہ فلسفہ کی لائبریری اور مرکزی لائبریری سے دستیاب نہ ہوسکا۔ ہمارے اہلِ علم حضرات کی کرم فرمائی کے باعث یہ مقالہ غائب ہو چکا ہے اور محترمہ شہناز ہرل کب کی بیرونِ ملک سدھار چکی ہیں جن کا کوئی اتا پتا معلوم نہ ہوسکا۔ مگر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی ''کتابیاتِ اقبال'' سے اتنا ضرور معلوم ہوا ہے کہ یہ مقالہ کل ۷۳ صفحات پر مشتمل تھا۔ اس اختصار ہی سے، اقبال کے تصورِ خدا جیسے اہم اور پیچیدہ موضوع پر، اس مقالے کی وقعت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ رہی بات ایم۔ ایس۔ رشید کی کتاب Iqbal's Concept of God کی تو عرض ہے کہ اس کتاب میں مصنف نے سارا زور اس بات کو منوانے پر لگایا ہے کہ اقبال کا تصورِ خدا مغربی ذرائع بالخصوص ہیگل اور برگساں سے مستعار ہے۔(۱) مصنف نے اقبال کو مذہبی مفکر ماننے

1.Raschid, M.S., Iqbal's Concept of God, PP.34-44

سے انکار کیا ہے نیز اُن کا کہنا ہے کہ اقبال کا تصورِ خدا محدود ہے جو قرآن کے مکمل لامحدود اور محیط کل خدا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔(۱) علامہ اقبال کے تصورِ خدا سے اختلاف اور اس پر تنقید ہماری سر آنکھوں پر لیکن اختلاف علمی ہونا چاہیے کسی اسلامی مفکر پر اتنے بڑے الزامات لگانے سے پہلے کم از کم اُس کی تمام کتب پڑھ لینی چاہیں۔مگر ایم۔ایس رشید کے حوالوں اور کتابیات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اقبال کے صرف خطبات کا اور اقبال پر انگریزی میں صرف چھ کتب کا مطالعہ کیا ہے جبکہ نتائج اتنے بڑے بڑے اخذ کر لیے۔اس کتاب کی وقعت پر اس سے زیادہ کیا بات کی جائے ،سوائے افسوس کے۔

حال ہی میں ڈاکٹر محمد آصف اعوان کی کتاب ''اقبال کا تیسرا خطبہ..... تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' (۲۰۰۶) شائع ہوئی ہے، جس سے اقبال کے تصورِ خدا پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔لیکن ظاہر ہے کہ یہ کتاب اقبال کے صرف تیسرے خطبے'' The Concept of God and the Meaning of Prayer'' کے مطالعہ تک محدود ہے۔ اس لیے اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا کلی تجزیہ سامنے لانے سے قاصر رہی ہے۔

پروفیسر علی عباس جلالپوری کی کتاب ''اقبال کا علمِ کلام'' کا باب نمبر۳ ''اقبال کا تصورِ ذاتِ باری'' اقبال کے تصورِ خدا کے جائزے پر مشتمل ہے، جو ۱۸ صفحات پر مشتمل ہے۔مگر اس میں پروفیسر موصوف نے اپنے پہلے سے قائم کیے ہوئے مفروضے پر، کہ اقبال کا تصورِ خدا غیر اسلامی سریانی وحدۃ الوجود پر مبنی ہے اور اسے اسلام کے شخصی خدا سے کوئی نسبت نہیں، زورِ قلم صرف کیا ہے۔اسی طرح، اقبال کے تصورِ خدا پر بعض ماہرین اقبالیات کے مختصر مضامین موجود ہیں، مگر وہ معروضی انداز میں لکھے گئے ہیں اور تحقیقی انداز سے معرا ہیں۔اقبال اور تصوف یا اقبال اور وحدۃ الوجود کے حوالے سے لکھے گئے مضامین میں بھی اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر کچھ روشنی پڑتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اس تصور کے ایک ہی پہلو پر محیط ہیں۔

الف۔د۔نسیم کی کتاب ''مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال'' میں اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق پر وحدۃ الوجود کے حوالے سے خاصی روشنی پڑتی ہے لیکن یہ بھی معروضی انداز میں لکھی گئی بیانیہ کتاب ہے اور اس میں تحقیقی اصولوں اور حوالوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

ایم۔فل اور پی۔ایچ۔ڈی کے بعض مقالوں میں بھی اقبال کے تصورِ خدا کا تذکرہ آیا ہے لیکن ظاہر ہے یہ ضمنی تذکرہ ہے۔

اس طرح اس امر کی ضرورت موجود تھی کہ ''اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق'' جیسے اہم موضوع پر ایک باقاعدہ، مستقل اور بھرپور تحقیق عمل میں لائی جائے جو نہ صرف اقبال کے اس تصور کے تمام گوشوں پر محیط ہو بلکہ اس کے بارے میں موجود غلط فہمیوں کو بھی دور کرنے کا سبب بنے۔زیرِ نظر تحقیق اسی منزل کی جانب ایک قدم ہے۔

1.Raschid, M.S., Iqbal's Concept of God, PPP.95-101

موجودہ مقالے کو حاصلِ مطالعہ کے علاوہ پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلا باب تصورِ حقیقتِ مطلق کی وضاحت پر مبنی ہے۔ جس میں حقیقتِ مطلق کے قدیم و جدید تصورات سے اعتنا کیا گیا ہے۔ اس باب میں اختصار کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے، ابتدائی دور کے انسان سے لے کر، جدید دور تک حقیقتِ مطلق کے حوالے سے مذہبی اور فلسفیانہ تصورات و نظریات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے معاصر مذہبی و فلسفیانہ رجحانات پر روشنی ڈالی گئی ہے، تاکہ اس پس منظر میں اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے خدوخال واضح ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی اہمیت و افادیت بھی سامنے آسکے۔

دوسرا باب، تصورِ حقیقتِ مطلق سے متعلق، اقبال کے تصورات و نظریات کی تحقیق و توضیح پر مشتمل ہے۔ اس باب میں حقیقت مطلق کے حوالے سے اقبال کے نظریۂ وحدۃ الوجود، تصورِ وجدان، زمان و مکان، وجودِ مطلق بطور انائے کامل، نظریہ جبر و قدر، صفاتِ باری تعالیٰ کے ضمن میں آزاد تخلیقی ارادہ، خلاقیت، علم، قدرتِ کاملہ، ابدیت، استدامِ خالص اور اقبال کے تصورِ توحید کی حتی المقدور بالتفصیل تشریح و توضیح کرتے ہوئے، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے درست اور مکمل خدوخال سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس امر کی سعی بھی کی گئی ہے کہ مدلل انداز اختیار کرتے ہوئے، اقبال کے اس تصور کے بارے میں موجود غلط فہمیاں دور کی جاسکیں۔ اس مقصد کی خاطر تقریباً تمام متعلقہ بنیادی اور متعدد ثانوی مآخذ استعمال کرتے ہوئے حقیقتِ مطلق سے متعلق اقبال کے تصورات و نظریات کو قرآن و حدیث، اسلامی فلسفیانہ روایت اور اسلامی تصوف کی روشنی میں پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تیسرے باب میں اقبال اور معروف مغربی فلاسفہ کا تقابل کر کے اس سوال کا جواب حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے یا قرآن و حدیث سے مستنیر ہے۔ چوتھے باب میں اقبال اور مسلم فلاسفہ و متصوفین کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا موازنہ کر کے اقبال کے رد و قبول کے معیار کی وضاحت کی گئی ہے۔

پانچویں باب میں اقبال کے تصورِ حقیقت کا مطالعہ موجودہ دور کے تناظر میں کیا گیا ہے۔ یہاں موجودہ دور میں بنی نوع انسان بالخصوص امتِ مسلمہ کے لیے اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی اہمیت و افادیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دورِ حاضر سائنسی ترقی اور روشن خیالی کا دور ہے۔ آج سائنس نے مادیت پرستی کو اور روشن خیالی نے مذہب سے دوری کو جنم دیا ہے۔ اِن دونوں رویوں نے انسان کے ذہن میں روحانیت کے بارے میں پھر شکوک و شبہات پیدا کر دیے ہیں اور تصورِ حقیقتِ مطلق کو دھندلا دیا ہے۔ انسان پھر باری تعالیٰ کے وجود کے بارے میں تشکیک میں مبتلا ہو چلا ہے۔ روحانیت کے حوالے سے خود امتِ مسلمہ کے زیادہ تر نوجوانوں کا رویہ کچھ زیادہ بااعتماد اور پُر یقین نہیں۔ ایسے میں اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق سے کیا کام لیا جاسکتا ہے۔ اس باب میں اسی امر کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ آخر میں ''حاصلِ مطالعہ'' کے زیرِ عنوان اپنی

اس عاجزانہ تحقیق کے نتائج اربابِ نقد ونظر کے سامنے رکھ دیے ہیں۔

جب مجھے یہ موضوع تفویض ہوا تو میں اپنے تئیں خوش تھا کہ ڈیڑھ دو سال کے اندر اندر تحقیق مکمل کر کے مقالہ جمع کروا دیا جائے گا۔ مگر ''درد بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی'' کے مصداق جوں جوں مطالعہ کیا کام بڑھتا گیا اور یہ کھلا کہ اس موضوع سے تو کئی ایسے مسائل اور ضمنی موضوعات منسلک ہیں جن میں سے ہر ایک بذاتِ خود ضخیم تحقیقی مقالے کا متقاضی ہے؛ مثلاً اقبال کا نظریہ وحدۃ الوجود، تصورِ وجدان، زمان ومکان جبر وقدر اور تصورِ حقیقتِ مطلق بطورِ انائے کامل؛ اس مقالے کے یہ جزوی عنوانات اپنی الگ الگ حیثیت میں پی۔ایچ۔ڈی یا کم از کم ایم۔فل کی سطح کے موضوعات ہیں۔ اِسی طرح اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا اسلامی ومغربی فلاسفہ کے تصور سے تقابل والے ابواب کا بھی ہر موضوع ایک مکمل تحقیقی مقالے کا موضوع بن سکتا ہے۔

لیکن مجھے ایک خاص ضخامت کے اندر رہتے ہوئے اِن تمام موضوعات کا احاطہ کرنا تھا۔ لہٰذا کوزے میں دریا کو بند کرنے کا کام کرنا پڑا۔ اگر اس میں کچھ کامیابی ہوئی ہے تو یہ اُسی ذاتِ بابرکات کی توفیق ہے کہ جس سے یہ موضوع منسلک ہے۔ جو کوتاہیاں ہوئی ہیں، کمی رہ گئی ہے یا اغلاط راہ پا گئی ہیں وہ مقالہ نگار کی کم علمی اور نالائقی کے باعث ہیں۔ اس موضوع کی نزاکت کے باعث ذاتِ باری تعالیٰ ہی سے میں معافی کا طلب گار ہوں اور اُسی کی رحمتِ بے پایاں سے مجھے بخشش کی امید ہے۔ اس مقالے کی تسوید میں موضوع سے متعلق تقریباً تمام بنیادی مآخذ اور متعدد ثانوی مآخذ استعمال کیے گئے ہیں، جن میں سے کئی مآخذ نایاب بلکہ ناپید ہو چکے ہیں۔ لیکن یہ اللہ کی توفیق ہی سے ہے کہ راقم نے نہ صرف اِن مآخذوں تک رسائی حاصل کی بلکہ مقالے میں جتنے ماخذوں کے حوالے دیئے گئے ہیں یا جتنے ماخذ کتابیات میں درج کیے گئے ہیں، اللہ جھوٹ نہ بلوائے، اُن میں سے کم از کم ۹۰ فیصد اب راقم کی ذاتی لائبریری میں موجود ہیں۔ یہ اللہ ہی کی دین ہے۔

کلیاتِ اقبال اُردو کے حوالے، اقبال اکادمی کے نسخے طبع ۲۰۰۴ء، اشاعت ششم سے جبکہ کلیاتِ اقبال فارسی کے حوالے شیخ غلام علی اینڈ سنز طبع ۱۹۷۳ء سے دیئے گئے ہیں۔ خطباتِ اقبال کے حوالوں کے لیے ڈاکٹر وحید عشرت کے ترجمے ''تجدیدِ فکریاتِ اسلام'' کو کئی وجوہات کی بنا پر، ترجیح دی گئی ہے۔ زیادہ تر حوالے ترجمے ہی سے دیے گئے ہیں کہ یہ مقالہ اُردو میں لکھا جا رہا ہے، البتہ ترجمے کے متن کا اصل انگریزی متن سے موازنہ کر لیا ہے۔ خطبات کے انگریزی متن کے لیے، پروفیسر محمد سعید شیخ کا مرتبہ نسخہ استعمال کیا گیا ہے۔ حوالوں میں اندراجات کی ترتیب یہ رکھی ہے:

مصنف کا نام/کتاب کا نام/مقام اشاعت/ناشر/سالِ اشاعت/صفحہ نمبر

دوسری مرتبہ اور مابعد حوالہ مختصر دیا گیا ہے؛ یعنی

مصنف کا نام/کتاب کا نام/صفحہ نمبر

مرتبہ کتب، تراجم، مقالات اور رسائل وغیرہ کے حوالوں کے لیے بھی مروجہ طریقے ہی استعمال کیے ہیں۔ ہر صفحے کے حوالے پاورقی میں دیے گئے ہیں۔ ہر چند کہ آج کل حوالے باب کے اختتام پر اکٹھے درج کرنے کا رواج ہے۔ مگر راقم کے نزدیک ایسا کمپوزر کی سہولت کی غرض سے کیا جارہا ہے، ورنہ قاری تو اس کی وجہ سے سخت دقت کا شکار ہو جاتا ہے، اُسے مطالعہ کرتے ہوئے بار بار ورق الٹتے ہوئے باب کے اختتام پر حوالے تک پہنچنے کی کوفت سے گزرنا پڑتا ہے اور یوں مطالعے کا تسلسل برقرار نہیں رہتا۔ پاورقی میں حوالوں سے قاری اس پریشانی سے بچ جاتا ہے یہ الگ بات ہے کہ پاورقی میں حوالوں کا اندراج محقق اور کمپوزر دونوں کے لیے وبالِ جان ہے۔

اس مقالے کی تکمیل کے لیے مجھ سے زیادہ میرے والدِ محترم شائق رہے۔ اُن کی مسلسل پوچھ گچھ، کاہلی پر سرزنش، پدرانہ شفقت، عالمانہ رہنمائی اور بے غرض دعائیں میرا سرمایۂ حیات ہیں۔ آپ ابرِ سایہ دار ہیں۔ خدا یہ سایہ ہمیشہ ہمارے سروں پر قائم و دائم رکھے اور آپ کو رحمتوں اور برکتوں سے نوازے۔ والدہ مرحومہ کی دعائیں اور شفقتیں میری زندگی کا حاصل ہیں۔ یہ دعائیں اور محبتیں اب بھی میرا سہارا ہیں۔ میری کامیابیاں، بشمول اس مقالے کی تکمیل کے، انھی دعاؤں کا ثمر ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو کروٹ کروٹ اپنی رحمتوں سے نوازے۔ اس تحقیق کے نگران میرے اُستادِ مکرم، ڈاکٹر راشد متین صاحب مینارۂ نور بن کر قدم قدم پر میری رہنمائی کرتے رہے اور میری نالائقیوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتے رہے۔ اس مقالے کی تکمیل کے لیے میں حقیقتاً، اُستادِ محترم کا مرہونِ منت ہوں۔ اللہ آپ کو جزائے خیر سے نوازے۔ میری رفیقۂ حیات نے اس کام کی تکمیل کے عرصۂ دراز، جو پانچ سال پر محیط ہے، کے دوران میں انتہائی صبر و برداشت کا مظاہرہ کیا۔ میرے آرام و سکون کا خیال رکھا، تحقیقی کام کے لیے ماحول فراہم کیا، کام میں معاونت کی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اپنے وقت کی قربانی دی۔ شوہر کے تحقیقی و علمی کام کے سلسلے میں، بیوی کی جانب سے ایسی حوصلہ افزائی کم ہی دیکھنے میں آتی ہے۔ شکریہ! اُستادِ محترم ڈاکٹر صدیق شبلی صاحب، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب، ڈاکٹر شاہد کامران صاحب، ڈاکٹر محمد اکرم صاحب، اقبال اکادمی کے نائب ناظم محترم احمد جاوید صاحب نے مفید مشوروں اور رہنمائی سے نوازا۔ اُستادِ محترم ڈاکٹر رحیم بخش مرحوم اور ڈاکٹر محمد ریاض مرحوم نے اپنے زندگی میں تحقیقی کام سیکھنے میں جو رہنمائی کی تھی وہ، اس مقالے کی تکمیل کے سفر میں بھی زادِ راہ رہی۔ اللہ آپ پر رحمتوں کا نزول کرے۔ اقبال اکادمی کے نائب ناظم (ادبیات) ڈاکٹر طاہر حمید تنولی صاحب نے بعض نایاب کتب کے عکس مرحمت فرمائے۔ میرے اعزہ ندیم فیاض اور نوید فیاض نے میری فرمائش پر لاہور سے بار بار کتابیں لا کر دیں۔ میرے دوست، پروفیسر ابوذر نے مسلسل میرا حوصلہ بڑھایا اور اپنے کتب خانے سے مفید کتابیں دیں۔ میرے دوست پروفیسر اخلاق احمد نے مقالے کے اکثر حصے سن کر اپنے عالمانہ مشوروں سے نوازا۔ اس مقالے کے کمپوزر محترم اقبال رند کا رویہ تاجرانہ سے زیادہ برادرانہ رہا۔ انھوں نے اس مقالے کی تزئین و آرائش کے لیے اپنی تمام تر

مہارت استعمال کی اور میری بار بار کی کاٹ چھانٹ اور تبدیلیوں سے کبھی بھی ماتھے پر شکن نہ لائے۔ مقالے کی تسوید میں میرا انہماک دیکھتے ہوئے وہ خود میرے پاس اسلام آباد سے پنڈی کام لینے اور دینے آتے رہے۔ ایسی مثالیں کہاں ملتی ہیں! اس کے علاوہ بہت سے احباب اور پاکستان کے مختلف کتب خانوں کے منتظمین نے انتہائی تعاون کیا۔ آپ سب حضرات کا بہت بہت شکریہ۔ اللہ آپ سب کو جزائے خیر دے۔ آمین۔

—— محمد قمر اقبال

باب اوّل

تصوّرِ حقیقتِ مُطلَق

حقیقتِ مُطلَق

(THE ULTIMATE REALITY)

ا۔تعریف:

حقیقت (Reality) سے مراد اشیاء کی اصلیت یا نوعیت ہے۔جوہر یا ہستی۔عارضی کے مقابلے میں مستقل، قائم بالذات کو حقیقت کہتے ہیں۔اسی طرح اعراض کے مقابلہ میں ضروری اور پائیدار خواص حقیقت میں شامل ہوں گے۔عموماً حقیقت کو، شواہد سے الگ کر کے، جو ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں، بنیادی، غیر متغیر، سببِ اوّل، محرکِ اوّل اور اصل الاصول وغیرہ سمجھا جاتا ہے۔(۱)

لفظ Ultimate کے معنی؛قطعی، حتمی، مختتم، اصلی اور مطلق کے ہیں۔اسی طرح اسی سے مراد آخری نتیجہ، بنیادی حقیقت یا اصول بھی ہے۔(۲)"مطلق" کو بہت سے معنوں میں استعمال کیا ہے۔قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ میں مطلق سے مراد مادی عوامل سے آزادی حاصل کرنا کے ہیں۔لہٰذا مطلق ہر قسم کے حدود اور پابندیوں سے ماوراء، خودمختار، غیر مشروط، بے علت اور آزاد حقیقت ہے۔(۳)

جدید فلسفہ نے متذکرہ بالا معنی کو نہ صرف قبول کیا ہے بلکہ اِن کو وسعت دی ہے اور مطلق سے مراد کمال، کامل، خالص، غیر پابند، قائم بذات اور وجودِ مطلق ہی لی ہے۔

علم العقائد میں اس اصطلاح کا استعمال ہستی (وجود) کے لیے ہوتا ہے۔اس طرح کہ "الوجود المطلق" سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، (۴) بمقابلہ اس کی مخلوقات کے جن کی حقیقی معنوں میں کوئی ہستی نہیں۔(۵)

نکولس نے بھی اس سے مراد خدا تعالیٰ کی ذات لی ہے۔ہیگل اور شیلنگ نے فلسفہ میں اس لفظ کو کثرت سے استعمال کیا ہے۔کانٹ کا کہنا ہے کہ عقل کا کام مظاہر کے شرائط ڈھونڈنا اور اِن کی غیر مشروط علت تلاش کرنا ہے۔اس غیر مشروط علت یا اساس کو فشٹے (Fichte) ایغو کا نام دیتا ہے۔شیلنگ کی رائے میں مطلق سے مراد کائنات کی علتِ اولیٰ ہے۔

ا۔کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، لاہور، بزم اقبال،۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۶۵

۲۔قومی انگریزی لغت، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان،۱۹۹۹ء، صفحہ ۲۱۶۹۔۲۱۷۰

۳۔کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۲۔۴

4 M Saeed Sheikh, A Dictionaray of Muslim Philosophy, Lahore, Institute of Islamic Culture, 2001, P.134/155/164.

۵۔کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۲۔۴

یہ ایک قسم کی رومانی اکائی ہے جو منطقی اور وجودیاتی تضاد کے پیچھے مضمر ہے اور یہیں سے نفس اور آفاق پیدا ہوتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک مطلق ایسے کل کا نام ہے جو کامل، لامتناہی اور سوچنے والے فکر کی نامیاتی کل ہے۔ انگلستان میں اسے حقیقت کے مترادف گردانا گیا ہے اور حقیقت کو غیر مشروط، بے تعلق اور ناقابلِ فہم سمجھا گیا ہے۔ ہیگل کے نزدیک مطلق مکمل اور کامل اکائی ہے۔ یہ ایک ایسی ہمہ گیر وحدت ہے جو افکار، مقاصد، اقدار اور تجربات کی جزئیات کو مٹا دیتی ہے یا انھیں منقلب کر کے وحدت میں مدغم کر دیتی ہے۔ اس ہمہ گیر اکائی کو مختلف طریقے سے سمجھا گیا ہے مثلاً ہیگل اسے منطقِ کل، ہملٹن اسے مابعد الطبیعیاتی کل، بریڈلے اسے مقصدیانہ حسیت، بوسنکے اسے جمالیاتی کل اور رائس اسے اخلاقیاتی کل کہتا ہے۔ علاوہ ازیں بعض فلسفی اسے ہمہ گیر ''شخص'' کہتے ہیں۔(۱)

دورِ جدید میں مطلق سے مراد یا تو حقیقت کی کل لی جاتی ہے یا کائنات کی علت خواہ اسے مادی طریقہ سے سمجھا جائے یا رومانی طریقہ سے۔ چین میں اس علتِ اولیٰ کو ''ووچی''، ''تائی چی'' یا ''تاؤ'' کہا جاتا ہے۔ ہندو اسے ''آتما'' یا ''براہما'' کہتے ہیں۔ بدھ مت والے اسے ''بونت ہتا'' یا ''وگناپچی مترا'' کے نام سے پکارتے ہیں۔ یونانیوں میں ایلیاٹکس کا ''اوّل''، افلاطون کا ''خیر'' یا ذات، رواقیت کا ''کائناتی عقل'' اور نو افلاطونیوں کا مطلق ہے۔ مدرسی عیسائیت میں اسے ''خدائے خالق'' کہا گیا ہے۔(۲) جدید فکر میں ڈیکارٹ اور سپینوزا کے ہاں یہ جوہر ہے جبکہ ملبرانچ اور برکلے اسے ''خدا'' کہتے ہیں۔ مادہ پرست اسے ''توانائی'' حقیقت پسند اسے ''زماں ومکان''، مظہریت پسند اسے ''خالص تجربہ'' اور کانٹ اسے ''ذاتِ شے'' کے نام سے پکارتے ہیں۔(۳)

الغرض مادہ پرست عناصر کو چھوڑ کر خدا میں اعتقاد رکھنے والے ہر حکیم و عارف کی نظر میں حقیقتِ مطلق ذاتِ باری، ذاتِ بحت اور وجودِ مطلق یعنی خدا تعالیٰ ہے۔(۴)

حقیقتِ مطلق کے معنی کی وضاحت کے بعد خدا تعالیٰ سے متعلق، تاریخ انسانی کے قدیم و جدید تصورات کا مختصر جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

۲۔ قدیم تصورات:

قدیم انسان اپنی بصیرت کے اعتبار سے تنگ نظر تھا۔ اس کا علم محدود اور قوت کے بارے میں اس کا تصور بھی بڑا

۱۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۳

۲۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۳۔۴

عبد الرشید، ڈاکٹر، ادیان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ، کراچی، طاہر سنز، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۴۹۔۱۱۸

الطاف جاوید، غیر سامی مذاہب کے بانی، لاہور اپنا ادارہ، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۷۵۔۱۳۱

قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، لاہور نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء، ۱۳۵۔۱۴۱

۳۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۳۔۴

۴۔ عبد اللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، لاہور اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۲۶۱۔۲۶۲

پست درجے کا تھا۔(۱) وہ چونکہ اپنے نشو ونما کے ادنیٰ ترین مرحلے میں تھا۔لہٰذا مذہب راست طور پر خوف کے جذبے سے وابستہ تھا۔ایسا خوف جس میں احترام و تنظیم کے جذبات کا امتزاج ہوتا تھا۔(۲) وہ کسی غیر مرئی قوت کے بارے میں ایک غیر واضح اور مبہم یقین رکھتا تھا کہ جو اُسے اپنی ذات سے کہیں زیادہ طاقتور و با اختیار نظر آتی تھی۔اس کا رجحان ایسی قوت کی جانب بڑا پر تعظیم ہوا کرتا تھا۔ہر وہ چیز جو انسانوں کو متحیر و مرعوب کرنے والی تھی اُسی کی وہ پرستش کرنے لگتے تھے۔لہٰذا قدیم انسان اپنے گرد و پیش کی اشیاء کو دیوتاؤں کی شکل دے دیا کرتے اور اِن خداؤں کو اپنے دکھوں اور مصائب سے نجات کا وسیلہ سمجھتے۔چنانچہ مختلف ادوار میں مختلف اشیاء و موجودات کو دیوتاؤں کا درجہ دے دیا گیا اور ان کی پرستش کا رواج پورے معاشرے میں عام ہوگیا۔چنانچہ ابتدائی مذاہب کو کثرتی کہا جاتا ہے۔(۳) اس زمانے میں اسلاف و اکابر پرستی، مظاہر پرستی، سورج، چاند اور دیگر سیاروں کی پرستش، پہاڑوں، درختوں، آگ، پانی، ہوا، مٹی، اعضائے جنسی اور حیوانات کی پرستش عام تھی۔(۴)

مگر بیسویں صدی کی علمی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ انسان کا قدیم ترین اعتقاد توحیدی اور غیر اضافی تھا۔کیرن آمسٹرانگ (Karen Armstrong) نے یہی موقف پیش کیا ہے:

> ''بہت آغاز میں بنی نوع انسان نے ایک خدا تخلیق کیا جو تمام چیزوں کی علتِ اوّل اور زمینوں اور آسمانوں کا حاکم تھا۔ اس کا کوئی معبد، کوئی بت اور مقدس رسوم وغیرہ نہ تھیں۔آہستہ آہستہ وہ انسانی شعور سے محو ہوتا گیا''۔(۵)

مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی ''ترجمان القرآن'' میں اسی حقیقت کو کچھ یوں بیان کیا ہے:

> ''انسان نے اپنے عہدِ طفلیت میں ہوش و خرد کی آنکھیں جونہی کھولی تھیں، ایک یگانہ ہستی کا اعتقاد اپنے اندر موجود پایا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ کا اعتقاد اپنے اندر موجود پایا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ اس کے قدم بھٹکنے لگے اور بیرونی اثرات کی جولانیاں اسے نئی نئی صورتوں اور نئے نئے ڈھنگوں سے آشنا کرنے لگیں۔اب ایک سے زیادہ مافوق الفطرت طاقتوں کا تصور نشو ونما پانے لگا اور مظاہرِ فطرت کے بے شمار جلوے اُسے اپنی طرف کھینچنے لگے''(۶)

فادر ولہلم شمٹ (Father Wilhelm Schmit) نے بھی اپنی کتاب ''The Origin of the Idea of God'' میں اسی نظریے کو ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''کثیر التعداد بتوں کی پرستش شروع ہونے سے قبل انسان خدائے واحد کی عبادت کرتا تھا۔وہ خدا دنیا کا بنانے والا اور

۱۔قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۳۷

۲۔قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۴۱

۳۔قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۴۱

۴۔نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، لاہور، آواز اشاعت گھر، سن ندارد، صفحہ ۹۔۱۸

5.Karen Armstrong, A History of God, London, Mandarin, 1995, P-9

۶۔ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، لاہور، اسلامی اکیڈمی، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۱۳۲

انسان کے امور کی نگرانی کرنا والا تھا۔(۱)

ہندوؤں ، قدیم مذہبی ''وید'' اور ''اپنشد'' میں بھی اللہ کی واحدانیت کا تصور واضح طور پر موجود ہے۔ محمد مظہرالدین صدیقی رقمطراز ہیں:

''ویدوں کے راگوں میں واحدنیت کا تصور بھی موجود ہے۔ کیونکہ ان میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مختلف دیوتا اور دیویاں ایک ہستی واحد کے مظاہر ہیں اپنشد میں یہی عقیدہ برہمنا کی صورت میں موجود ہے کیونکہ برہمنا کو روحِ عالم یا ہستی مطلق قرار دیا گیا ہے''۔(۲)

الغرض انسانی دماغ کا سب سے پرانا تصور جو قدامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ توحید کا تصور ہے۔ یعنی صرف ایک اَن دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور، لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس کے قدم بتدریج پیچھے ہٹنے لگے اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ ''اشتراک'' اور ''تعدد اِلٰہ'' کا تصور پیدا ہونے لگا۔ یعنی اِب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے، دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کے چوکھٹوں پر انسان کا سر جھک گیا۔(۳)

قدیم عراق کی سمیری قوم کا مذہب مناظر فطرت کی پرستش تھا۔ اس سلسلے میں بہت سے دیوی دیوتاؤں کی پوجا کی جاتی تھی نیز سعید و خبیث روحوں کی پرستش بھی کی جاتی تھی۔ اہلِ بابل آسمان، زمین، پانی، سورج، چاند اور زہرہ سیارے کے دیوتاؤں کو پوجتے تھے۔ یہ لوگ ہر دیوتا کو انفرادی طور پر سب سے بڑا سمجھتے تھے۔ اِن کے نزدیک ہر دیوتا کا نام سچے اور واحد خدا کا نمائندہ تھا۔ وہ اِن سب میں ایک ہی خدا کی قوت کو کارفرما پاتے تھے۔(۴)

اہلِ مصر میں کثرت پرستی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ اُن کے دیوتا کا جسم انسانی اور سر حیوانی ہوتا ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ اہلِ مصر کے تقریباً دو ہزار دو سو معبود تھے۔ حطی قوم کا خاص معبود آفتاب تھا جسے دیوی مانا جاتا تھا۔ یہ لوگ ارواحِ خبیثہ پر بھی یقین رکھتے تھے۔(۵)

فنیقی قوم بھی دیوتاؤں کی پوجا کرتی تھی۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ ابتدا میں یہ لوگ موحد تھے اور ایک قوتِ خلاق کے قائل تھے اور اُسے مادہ سے بالکل جدا مانتے تھے۔ کریٹ کے لوگ مناظرِ فطرت کی پوجا کرتے تھے۔ قدیم یونان کا مذہب بھی مناظرِ فطرت کی پرستش تھا۔ انھوں نے مناظرِ فطرت کے الگ الگ دیوتا بنا رکھے تھے۔ یہ دیوی دیوتا یونانیوں کے تخیلِ غیر محدود کی پیداوار تھے۔ یونان سے زیادہ تجسیم بشری کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ نہ صرف مناظرِ فطرت بلکہ ہر جذبہ وقوت کو

1.Fahter Wilhem Schmidt, The Orgin of the idea of God, London, Collins,1997, P-149-

۲۔ محمد مظہرالدین صدیقی، اسلام اور مذہب عالم، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۲ء، صفحہ ۱۷

۳۔ ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۴۳

۴۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، ص ۳۰۔۳۷

۵۔ ایضاً، ص ۴۷

مشخص مانا جاتا تھا۔ اہلِ یونان قوائے تولید اور حیوانوں کی پوجا بھی کرتے تھے۔ یونانیوں کے معبودِ اعلیٰ کوہ اولمپس پر رہتے تھے جو تھیسلی میں واقع ہے۔ مردوں کی روحوں کو بھی پوجتے تھے۔ زیوس یونانیوں کا معبودِ اکبر تھا۔ وہ رب العالمین نہ تھا کیونکہ یونانیوں کے نزدیک دیوتاؤں نے دنیا کو پیدا نہ کیا تھا بلکہ دنیا نے دیوتاؤں کو پیدا کیا۔ البتہ انسان ضرور دیوتاؤں کی مخلوق تھا۔ دیوتاؤں کے وجود میں آنے سے پہلے زمین و آسمان کی تخلیق ہو چکی تھی۔ ''گے'' زمین کی دیوی تھی اور ''یورانس'' آسمان کا دیوتا تھا۔(۱)

قدیم انسان روحیت کے بھی پیروکار تھے یعنی وہ اس یقین کے ساتھ پتھروں، درختوں اور جانوروں کی پوجا کرتے تھے کہ یہ اچھی اور بری روح کے مسکن ہیں۔(۲) اس کے ساتھ ساتھ یہ لوگ ٹوٹم ازم کے بھی قائل تھے جو حیوان پرستی ہی کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔(۳)

۱.۲۔ قدیم فلاسفہ کا تصوّرِ حقیقتِ مطلق

ابیقوری فلاسفہ (EPICUREANS)

ابیقوری فلاسفہ ایک خدا پر یقین نہیں رکھتے۔ اِن کا خیال ہے کہ خدا بہت سے ہیں۔ وہ شکل و صورت میں انسانوں کی طرح ہیں، البتہ اِن سے بہت زیادہ خوبصورت ہیں۔ اِن میں مرد اور عورت کی طرح جنس کی تفریق بھی ہے۔ وہ کھاتے پیتے ہیں اور یونانی زبان بولتے ہیں۔ اِن دیوتاؤں نے نہ دنیا بنائی، نہ دنیا کے کاموں میں مداخلت کرتے ہیں۔ وہ خوش و خرم رہتے ہیں اور انھیں کوئی پریشانی لاحق نہیں ہوتی۔(۴)

رواقی فلاسفہ (STOICS)

رواقی (Stoics) فلاسفہ خدا کی واحدنیت کے شدت سے قائل ہیں۔ اِن کا کہنا ہے کہ خدا نے ہر چیز پیدا کی ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس سے باخبر رہتا ہے۔ وہ انسانوں سے محبت کرتا ہے، برائی پر سزا اور نیکی پر جزا دیتا ہے۔ خدا کا دنیا سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ اِن کے نزدیک خدا کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر شے میں خدا ہے۔ گویا خدا کے متعلق رواقیوں کا فلسفہ وحدت الوجود کے تصور پر مبنی ہے۔(۵)

۱۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۲۹۔۶۳

امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، مترجمہ یاسر جواد، لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۳۵۔۳۷

۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۶

۳۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۱۴

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، کراچی، نیشنل بک کونسل، ۲۰۰۲ء، صفحہ ۸۲

۵۔ ایضاً، صفحہ ۴۹

سقراط SOCRATES (۴۷۰ق۔م ...۳۹۹ق۔م)

یونان کے عظیم فلسفی سقراط نے خدا کی وحدانیت کا تصور پیش کیا اور بتوں اور دیوتاؤں کے خلاف انتہائی جارحانہ اور مدلل تنقید کی۔(۱)

سقراط کی شخصیت میں یونان کے توحیدی اور تہذیبی اعتقاد کی سب سے بڑی نمود ہوئی۔اس کا توحیدی تصور تجسم اور تشبہ کی تمام آلودگیوں سے پاک ہے۔(۲) اس نے ذاتِ باری کے بارے میں اپنی فکر کو ایلیائی نظریۂ وحدت الوجود سے ملادیا۔اِن کے نزدیک نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ حرکت اور حواس کی دنیا کی۔صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔(۳) سقراط کے نزدیک خدا ''اگاتھوس'' یعنی خیرِ محض ہے۔(۴)

افلاطون PLATO (۴۲۸ق۔م......۳۴۸ق۔م)

سقراط نے خدا کو خیرِ محض اور سراسر حسن وخوبی کہا تھا۔افلاطون اس پر کوئی خاص اضافہ نہ کرسکا۔(۵) اُس کا تصورِ خدا بھی اُس کے نظریۂ تصوریت کا جامہ پہنے ہوئے ہے۔(۶) وہ بتوں کا نام بھی لیتا ہے اور خدائے واحد کا بھی قائل ہے، البتہ توحید کا ذکر دلائل سے کرتا ہے اور بتوں کے ذکر میں روایت کا سہارا لیتا ہے۔(۷) اُس کے نزدیک آثار وحوادث کی اس دنیا میں ہر حسین شے اضافی، گریز پا اور غیر یقینی ہے۔صرف عینی یا تصوری حسن ہی ایک قائم بالذات ہستی ہے، جس کا نہ آغاز ہے، نہ انجام، نہ اسے زوال ہے، نہ انحطاط، یہ غیر متبدل غیر متغیر اور مطلق ہے۔یہ تصور ہی دراصل خدا ہے، جو خالق و عاقل ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خدا عقلِ کل ہے۔(۸) افلاطون اپنی تحریروں میں خدا کے لیے ''صناع'' (Deimiurage-Hnndworker) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات کو اپنی قدرتِ کاملہ سے حتی الامکان بہتر سے بہتر بنانے کی پوری سعی کرتا رہتا ہے، اور یہ آفاقی عقل ہر شے کو کسی نہ کسی مقصد کی جانب مائل کرنے کا

۱۔امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، لاہور، فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷، صفحہ۲۳

۲۔ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔ا، صفحہ

۳۔ظفر اقبال خان، فلاسفہ کا الٰہیاتی تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، صفحہ۹۴

۴۔نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفۂ یونان، لاہور، علمی کتاب خانہ، ۱۹۹۸، صفحہ۸۷

۵۔نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، لاہور، فیروزسنز، ۱۹۹۱، صفحہ۲۴

6.Will Durant, The Story of Philosophy, New York, Pocket Books, 1974, P.74

Karen Armstrong, A History of God, P-14

۷۔امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ۲۳

۸۔نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، صفحہ۲۴

خوبصورت فرض انجام دیتی رہتی ہے کہ یہی اصل خیر اور ایک عظیم الوہی مقصد ہے۔(۱)

ارسطو ARISTOTLE (۳۸۴ق۔م......۳۲۲ق۔م)

ارسطو کے نزدیک خدا ایک ایسے وجود کی حیثیت سے کہ جو صورتِ محض (Pur Form) اور عمل محض (Pure Act) ہے مکمل طور پر ایک ہستی کامل ہے۔ وہ بجائے خود کمال ہے، محتاج کمال نہیں۔ خدا ایک غیر متحرک محرک ہے۔ جو کائنات کو ایک علتِ اولی، ایک مصوّر ذات یا پھر ایک نمایاتی عنصر کے طور پر محرک بنائے رکھتا ہے۔ خدا عقلِ کل اور فکرِ خالص (ناؤس) ہے۔(۲) کائنات میں ہر شے عشقِ الٰہی میں مبتلاء ہے اور خدا کی ذاتِ اقدس تک پہنچنے کی جستجو میں ہے جہاں وہ اگر چہ خدا تو نہ صحیح مگر خدا کے مانند ضرور بن جائے۔ ارسطو خدا کو ایک ایسا روحیتی وجود قرار دیتا ہے جو کائنات سے بالکل جدا اور ماورا ہے۔ اِن خیالات کو بجا طور پر توحید پرستانہ قرار دیا جاسکتا ہے۔(۳) مگر اِن تمام باتوں کے باوجود، ارسطو کے خیال میں، خدا نے عالمِ مادی کو بالکل ایک نئی ہستی یا شے کے طور پر خلق نہیں کیا کیونکہ یہ عالمِ مادی نیا اُس وقت ہوتا جب خود مادہ قدیم نہ ہوتا۔ خدا نے اس کائناتی نظام کی اساس ابدیت پر رکھی ہے۔ بنیادی حقیقی اصول جو کائنات میں تمام تر مقصدی فعلیت کا سبب بنتا ہے خود خدا کی ذات ہے، جو اس کائنات میں موجود ہر شے کا مقصد اور اس سے متعلق طریقہ کار کا تعین کرتی ہے۔(۴)

تھیلز THALES (۶۲۴ق۔م......۵۵۴ق۔م)

تھیلز کے نزدیک اصل عنصر پانی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی دنیا کا دارومدار ہے۔ پانی غذا اور خوراک کا جزو لاینفک ہے۔ پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں دوبارہ مدغم ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اُس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا اُن کا بنیادی اصول پانی ہے۔ وہ کائنات کی علت پانی کو قرار دیتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ دنیا کو کسی خدا نے پیدا نہیں کیا بلکہ جس طرح دوسری چیزیں پانی سے پیدا ہوتی ہیں اسی

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۰۴

2.Will Durant, The Story of Philosophy, P.69-74

نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفۂ یونان، صفحہ ۱۵۹

۳۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، صفحہ ۴۵

نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۶۹

۴۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، صفحہ ۴۵

قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۳۶

Karen Anustrong, A HIstory of God, P-48-49

طرح دنیا بھی وجود میں آ گئی۔(۱)

انکسیمنڈر ANAXIMANDER(۶۱۰ق۔م ... ۵۴۶ق۔م)

انکسیمنڈر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزوی مادی ہے وہ اس کو پانی کا نام نہیں دیتا۔ اُس کے نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین غیر ممیز اور لامحدود مادہ سے ہوئی ہے۔(۲) اُس نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے جس کے مطابق، زمیں ابتداء میں پانی تھی۔ عملِ تبخیر سے یہ خشک ہوتی گئی۔ گرم مرطوب آب وہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور اِن سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ الغرض انکسیمنڈر بھی کائنات کی علت اللہ تعالیٰ کو نہیں بلکہ مادے کو قرار دیتا ہے۔(۳)

انکسیمنز ANAXIMENES(۵۸۵ق۔م ... ۵۲۵ق۔م)

انکسیمنز پانی یا غیر متعین مادے کی بجائے ''ہوا'' کو کائنات کی علت قرار دیتا ہے۔ اُس کے مطابق کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرضِ وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف روپ ہیں۔ ہوا لامحدود طور پر کائنات کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔(۴) اس طرح انکسیمنز بھی اپنے پیش رو فلسفیوں کی طرح مادے (ہوا) ہی کو کائنات کی علت جبکہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور ادے کا محتاج قرار دیتا دکھائی دیتا ہے۔(۵)

ہراقلیتوس HERACLITUS(۵۴۰ق۔م ...... ۴۸۰ق۔م)

ہراقلیتوس کے خیال میں کائنات کا اصل جوہر اور بنیادی علت ''آگ'' ہے۔ وہ آگ کو زندگی قرار دینے کے ساتھ ساتھ اسے کائناتی عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ اُس کے مطابق آگ وہ بنیادی جوہر ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی ہے۔ آگ کائنات کا اولین جوہر ہے جس سے ہوا پیدا ہوئی، ہوا سے پانی اور پانی سے وہ مادہ پیدا ہوا جو زندگی کا مظہر ہے(۶) اس لیے جس مظہر میں آگ جتنی کم ہوگی وہ اتنا ہی زندگی سے عاری ہوگا۔ مادہ میں آگ کا عنصر

1.Will Durant, The Story of Philosophy, P.63/83

نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفۂ یونان، صفحہ ۱۵۹

۲۔ خالد الماس، افکار یونان، لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۹

3.Will Durant, The Story of Philosophy, P.63

4.Teller, E., Philosophy of Greeks, London, 1947, P-30

۵۔ ظفر اقبال خان، فلاسفہ کا الہیاتی تصور، قرآن نمبر، جلد ۴، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۹۰

6.Nilson, Martin Persson, A History of Greek Religion, Oxfor, Chaldean Press, 1949, P.57.

خالد الماس، افکار یونان، صفحہ ۵۴

بہت کم ہے۔لہٰذا وہ موت کا مظہر ہے۔مادہ سے پانی بنتا ہے، پانی سے ہوا اور ہوا سے آگ بن جاتی ہے۔اس طرح کائنات کی زندۂ جاوید اور متغیر و متحرک حقیقت یعنی آگ ایک ہی رہتی ہے۔اس طرح ہراقلیتوس کے نزدیک یہی ''عالمگیر آگ'' کائنات کی اصل حقیقت ہے، یہی عالمگیر عقل ہے اور یہی خدا ہے۔(۱)

فیثا غورث PHTHAGORAS(۵۷۸ق۔م......۵۱۰ق۔م)

فیثا غورثیہ نظریے کے مطابق ریاضیاتی عدد وہ بنیادی جوہر یا خام مال ہے جس سے کائنات کی تخلیق و ترکیب ہوئی ہے، یعنی فیثا غورث اعداد کو کائنات کی بنیادی علت قرار دیتا ہے۔(۲) اس کے نزدیک تمام اعداد ایک عدد یعنی وحدت سے نکلے ہیں۔اشیاء کا جوہر عدد ہے جو تمام اشیاء اور اعداد کی اصل ہے۔یہی وحدت، خدائے واحد اور تمام دیوتاؤں کا دیوتا ہے۔یہ مخلوق اکائی اور اضافی وحدت ہے۔تمام اعداد اکائی کے عدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔اکائی کائنات کی اشیاء کی بنیاد ہے جو دو پر تقسیم ہو جائے۔جفت لامحدود ہے کیونکہ جفت عدد، طاق اور جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہی جوڑوں سے بنی ہوتی ہے۔لہٰذا طاق اور جفت ہی کائنات کے بنیادی اصول ہیں۔(۳)

زینوفینز XENOPHANES(۵۷۵ق۔م......۴۸۰ق۔م)

زینوفینز نے دیوتاؤں پر سخت تنقید کی اور کہا کہ خدا ایک ہے جس کو فنا نہیں، لوگوں نے اپنی شکلوں پر دیوتاؤں کو بنایا ہے۔اگر بیلوں، خنزیروں اور دوسرے جانوروں کے ہاتھ میں بھی موئے قلم ہوتا تو وہ اپنی صورت پر خدا کو بنا ڈالتے۔یہی وجہ ہے کہ حبشہ کے دیوتاؤں کا رنگ کالا اور ناک چپٹی ہے۔خدا ہر لحاظ سے انسانوں سے مختلف ہے۔خدا ایک وحدت ہے جس کی نہ ابتداء ہے، نہ انتہا۔وہ ایک ہی جگہ پر رہتا ہے، وہاں سے حرکت نہیں کرتا۔اُسے دنیا کا نظام چلانے کے لیے کوئی کاوش کرنا نہیں پڑتی۔(۴) اس طرح اللہ تعالیٰ کو زینوفینز واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے۔اُس کے نزدیک اللہ ہی کائنات ہے۔اس طرح اُس کا تصورِ خدا شخصی نہیں کیونکہ اُس کے نظامِ فکر میں اللہ کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ وہ کائنات کے اندر جاری و جاری ہر شے کی اصل ہے۔(۵)

۱۔ظفر اقبال خان، فلاسفہ کا الہیاتی تصور، نقوش، قرآن نمبر، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۹۲

۲۔نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفۂ یونان، صفحہ ۳۲

3.Stace, W.T., Critical History of Greek Philosophy, London, Macmillan,1962, P.63.

4.Will Durant, The Story of Philosophy, P.175

Nilson, Martin Persson, A History of Greek Religion, P.61.

۵۔نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفۂ یونان، صفحہ ۳۲

پارمینڈیز PARMENIDES (۵۰۴ق۔م ... ۴۵۶ق۔م)

پارمینڈیز ایلیائی مکتب فکر کا اصل بانی ہے۔ وہ بھی زینوفینز کی طرح وحدۃ الوجود کا قائل ہے یعنی کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔ اُس نے زینوفینز کے نظریۂ وحدت الوجود کو مدلل اور منطقی انداز میں ثابت کیا۔ اُس نے نظریات زینوفینز سے زیادہ پختہ ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی ایک ہے اور موجود ہے۔ نیستی غیر حقیقی ہے اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تخریب اور تعمیر سب وہم ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے، نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک ازلی وابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر، ارتقاء اور انحطاط ہمیں نظر آتا ہے، وہ سب فریب ہے۔ پارمنڈیز ہستی کو گلوب کی طرح گول شکل کا قرار دیتا ہے۔(۱) اس طرح آیونیا کے ابتدائی فلسفۂ مادیت کے طبعی رجحان سے مجبور ہو کر اُس نے بھی ہستی کی ایک مادی تصویر بنالی۔

زینو ZENO (۴۹۰ق۔م......۴۳۰ق۔م)

زینو پارمینڈیز کا شاگرد اور مقلد تھا۔ زینو نے اپنا نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پامینڈیز کے نظریۂ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی اور اپنے دلائل کے ذریعے حرکت کو فریب ثابت کیا۔(۲) پارمینڈیز کی طرح وہ بھی حرکت اور تغیر کو واہمہ سمجھتا تھا۔ اُس نے فیثاغورث کے نظریۂ کثرتیت کو غلط ثابت کیا جس کے تحت کائنات اکائیوں سے عبارت ہے۔(۳)

ایمپیڈوکلیز EMPEDOCLES (۴۹۰ق۔م....۴۳۵ق۔م)

آیونی مفکرین نے کائنات کی مختلف علتیں۔ ایمپیڈوکلیز نے اپنے سے ماقبل فلسفیوں کے انہی نظریات کو سامنے رکھ کر چھ مفروضے اخذ کیے، پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت۔ انہی متضاد نظریات کو سامنے رکھ کے اس نے جواہر اربعہ کا فلسفہ ترتیب دیا۔ اُس نے پانی، مٹی، ہوا اور آگ کو کائنات کے چار بنیادی عناصر خیال کیا۔ اُس کے خیال میں ان چاروں عناصر کی ترکیب جب کسی خاص تناسب سے یکجا ہوتی ہے تو کوئی مخصوص چیز وجود میں آجاتی ہے۔ یوں تمام موجودات انہی عناصر یا جواہر کے موجودات ہیں۔(۴)

1.Teller, E., Philosophy of Greeks, Eng.tr.,London, 1914, P-73

Brrnet, John, Greek Philosophy, London, 1914, P.147.

نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفۂ یونان، صفحہ ۳۲

۲۔علامہ اقبال نے اپنے دوسرے خطبے "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں زینو کے ابطالِ حرکت پر بحث اور تنقید کی ہے۔ اس کا تجزیہ اپنے مقام پر آئے گا۔

3.Burnet, John, Greek Philosophy, P.152.

نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفۂ یونان، صفحہ ۳۲

4.Brrnet, John, Greek Philosophy, P.164.

ایمپیڈ وکلیز نے پارمینڈیز کے تصورِ ہستی کے طرز پر کائناتی جواہر کو ازلی وابدی اور غیر متحرک قرار دیا۔ اس کے خیال میں عناصر میں حرکت کی موجودگی تسلیم کرنے سے یہ ماننا پڑے گا کہ یہ عناصر ازلی وابدی نہیں۔ اُس کے خیال میں کائنات جو عناصر اربعہ کا کرہ ہے، ابتداء میں مٹی کے اندر ہی موجود تھا کسی بھی عنصر کا کسی بھی دوسرے عنصر سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایسے کائناتی کرہ کے باہر چاروں اطراف پر نفرت اور محبت کے دو متضاد عمل رونما ہوئے۔ محبت کے غلبہ سے عناصر اربعہ باہم دگر مدغم ہوئے اور کرۂ کائنات کے مرکز کی طرف کھینچے جس سے موجودات کا ظہور ہوا۔ اس کے برعکس نفرت کے غلبہ سے عناصر اربعہ میں انتشار پیدا ہوا، وہ معدوم ہوئے اور کائنات کے مرکز سے دور ہٹے۔ جس سے موجودات کی ترکیبی وحدت ایسے پارہ پارہ ہوئی کہ چاروں عناصر پھر سے علیحدہ علیحدہ ہوگئے۔ نفرت اور محبت کے غلبہ نے ایک دائمی گردش کی صورت اختیار کر لی جس کی وجہ سے جامد اور ساکن عناصر اربعہ سے مختلف اور متنوع موجودات مشہود و معدوم ہوتے رہتے ہیں۔ یہ محبت اور نفرت کی گردش غیر مادی نہیں بلکہ مادی اور میکانکی قوتوں کی حامل ہے۔(۱)

دیمقراطیس DEMOCRITUS(۴۶۰ق۔م......۳۶۰ق۔م)

دیمقراطیس کو عموماً نظریۂ جوہریت کا باوا آدم تسلیم کیا جاتا ہے۔ جوہریت کا فلسفہ خالصتاً مادیت کا فلسفہ ہے۔ لہٰذا دیمقراطیس بھی بہت سے قدیم یونانی فلاسفہ کی طرح مادے یعنی جواہر کو کائنات کی اصل قرار دیتا ہے۔ اُس کے خیال میں جواہر کائنات کی جملہ اشیاء کا سرچشمہ ہیں کیونکہ لاتعداد جواہر جب یک جان ہو جاتے ہیں تو ان کے مرکب سے کوئی مادی شے وجود میں آتی ہے۔(۲)

انکساغورس ANAXAGORAS(۵۰۰ق۔م......۴۲۸ق۔م)

انکساغورس کے فلسفہ کے دو رخ ہیں۔ ایک مادی اور دوسرا غیر مادی۔ پہلا رخ مادہ اور اس کی اہمیت سے متعلق اور دوسرا ناؤس (Nous) سے متعلق ہے جو صحیح معنوں میں تخلیقی فکر کا حامل ہے۔ یہ یونان کی فکری روایت میں نیا موڑ ہے جو فکرِ یونان کو مادیت سے تصور کی طرف لے گیا۔(۳)

انکساغورس کا خیال ہے کہ دنیا کی تشکیل اُس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ کے ساتھ آگ اور مٹی کے ساتھ مٹی۔ اُس کے مطابق اشیاء کے بننے اور معدوم ہونے کا سنہری اصول یہ ہے کہ: ''ہر شے میں ہر شے کا کچھ حصہ ہے''۔ یعنی مٹی کے اندر آگ پانی اور ہوا کے اندر بھی بالترتیب سبھی عناصر شامل ہیں۔

1.Teller, E., Philosophy of Greeks, P-96

خالد الماس، افکارِ یونان، صفحہ ۶۱۔۶۲

2.Teller, E., Philosophy of Greeks, P-121

نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۶۷

۳۔ خالد الماس، افکارِ یونان، صفحہ ۶۸۔۶۰

مگر ہم جنس ذرات کو یکجا کرنے کے لیے مادے میں کسی اصولِ حرکت کا ہونا لازمی ہے کیونکہ مادہ بذاتِ خود حرکت سے عاری ہے۔ لہٰذا انکساغورس نے ایسے اصول کو تراشنے کے لیے ''ناوس'' کا غیر مادی نظریہ پیش کیا۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کی تشکیل ایک عالمگیر حرکت سے ہوئی جسے کائناتی عقل، ذہن یا ناوس کہا جاسکتا ہے۔ ناوس بذاتِ خود غیر متحرک مگر مادے میں تحریک کا باعث ہے۔ وہ تمام حرکت کی علت ہے۔ وہ خالص، عالمگیر، قادرِ مطلق اور غیر مخلوط ہے۔ اس کی فعلیت آزاد اور غیر مخلوط ہے۔ وہ غیر مادی اور غیر شخصی ہے۔ اس کے راستے میں مادہ مزاحمت نہیں کرسکتا۔(۱)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انکساغورس خدا کا قائل دکھائی دیتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ روح اور مادے کو بھی ازلی مانتا ہے۔ اُس کا خدا علیم اور ناظم ہے لیکن خالق نہیں کیونکہ اُس کے خیال میں کوئی قوت کسی جوہر کو عدم سے وجود میں لاسکتی ہے، نہ وجود سے عدم میں لے جاسکتی ہے۔ عناصر اپنی ذات میں غیر مخلوق ہیں لیکن ایک خدائے واحد کے زیرِ فرمان ہیں۔ وہ خدا کے مقاصد اور روحِ کلی کا ہر شے میں جاری وساری ہونا اس طرح بیان کرتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا قائل معلوم ہوتا ہے اور اُسے یونانیوں میں تعلیم توحید کا اوّلین معلم قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن ارسطو اُس کی تعلیم کو ثنویت کی تعلیم کہتا ہے کیونکہ اس میں خدا اور عالم ایک دوسرے سے جدا اور متناقص ہیں۔(۲)

فیلو PHILO(۵۰ق۔م......۳۰ق م)

فیلو کا تصورِ ذاتِ باری تورات کے تصورِ توحید سے ملتا جلتا ہے۔ اُس کے نزدیک خدا اپنی عظمت، قدرت، رحمت اور کمال کے لحاظ سے انسان سے اتنا عظیم اور بلند ہے کہ انسان نہیں جان سکتا کہ وہ کیا ہے۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خدا موجود ہے۔ خدا علت العلل ہے۔ جس طرح شمع پورے ماحول کو روشن کرتی ہے اسی طرح خدا کے نور سے پوری کائنات منور ہے۔(۳)

پلوٹینس PLOTINUS(۲۰۴ء......۲۷۰ء)

پلوٹینس مصری فلسفی ہے۔ اُس کے تصورِ الوہیت کی بنیاد نظریۂ وحدت الوجود ہے۔ اُس کے نزدیک کائنات اس طرح وجود میں آئی کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات زندگی سے لبریز ہوگی تو اُس سے دریائے حیات رواں ہوگیا۔ چنانچہ ہر پیکرِ حیات خصوصاً انسان کی زندگی کی غایت الغایات ذاتِ الٰہی میں فنا ہوجانا ہے۔(۴) اُس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات ہر شے کا سرچشمہ ہے۔ یعنی اُس سے ہر شے کا صدور ہوتا ہے۔ خدا اُس کے نزدیک عددی وحدت نہیں؛ یعنی وہ ایک یا واحد نہیں بلکہ ''احد'' ہے؛ لہٰذا وہ ناقابلِ تقسیم ہے۔ مگر اس کی اپنی کوئی صورت نہیں۔ وہ کل عقل وفہم کا منبہ ہے، مگر خود عاقل ہستی

1.Brrnet, John, Greek Philosophy,P.168.

۲۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۶۵۔۶۸

3.Brrnet, John, Greek Philosophy,P.177

امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۲۵

۴۔ نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، صفحہ ۲۷

نہیں۔ وہ تمام اشیاء کی اصل، معیار اور غایت ہے، مگر شے کے حقیقی معنی میں وہ کوئی شے بھی نہیں۔ وہ خالص فکر یا عقل ہے جس سے ہر جوہری اور مادی فکر پیدا ہوتی ہے۔ وہ ایک خالص نور ہے، جس میں ہمیں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں اور اسی وجہ سے ہم عام طور پر اس نور کو اشیاء سے تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ نیکی کا مبداء اور خیر محض ہے؛ مگر نیکی سے بہرہ اندوز مخلوق کی طرح کوئی نیک ہستی نہیں۔ غرض وہ نیکی، حسن اور عقل ہے۔ وہ سب کچھ ہے مگر پھر بھی کوئی قابلِ ادراک یا قابلِ تصور چیز نہیں۔ لہٰذا اسے کسی صفت سے متصف کرنا جائز نہیں۔ خدا کے متعلق ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہر قیاس، ہر تصور اور ہر بیان سے برتر و ماوراء ہے۔(۱)

۳۔ حقیقتِ مطلق سے متعلق نظریات

۳.۱۔ ماورائیت (TRANSCENDENTALISM)

اس نظریے کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں، یعنی اللہ کائنات سے ماوراء ہے۔ اس میں خدا کا تصور شخصیت کی صورت میں کیا جاتا ہے جس نے کائنات کو عدم سے پیدا کیا۔ ماورائی نظریہ سامی النسل اقوام، کالدی، صابئین، یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے مخصوص ہے۔(۲)

۳.۲۔ سریانیت (IMMANENTISM)

اس نظریے کو ماننے والوں کے نزدیک خدا کائنات سے ماوراء نہیں بلکہ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ سریانی نظریہ آریائی نسل کی اقوام یعنی ہندوؤں، یونانیوں، روم کے رواقیین اور نو اشرقیوں میں مقبول رہا۔ اس نظریے کو ماننے والوں کے نزدیک خدا کا تصور غیر شخصی ہے اور تخلیق و تکوین کائنات کا عمل تجلی یا اشراق کی صورت میں ہوا ہے۔(۳)

۳.۳۔ شخصی وجود مطلق (PERSONAL ABSOLUTE REALITY)

اس نظریے کو ماننے والے حقیقت مطلق کے تشخص کے قائل ہیں۔ لاؤتزے، گرین اور کیئرڈ جیسے فلاسفہ نے تشخصِ خداوندی کی تائید کی ہے، اِن کہنا ہے کہ مکمل شخصیت کا تصور خدا ہی میں ممکن ہے جبکہ انسان کی شخصیت ناقص اور نامکمل ہے۔

مذاہب عموماً خدا کے ساتھ مخصوص شخص صفات منسوب کرنے میں متفق ہیں، اثباتی مذاہب میں خدا کو خالق، قیوم،

1.Inge, W.R., The Philosophy of Plotinus; London, 1918.

2.Dictionary of Philosophy, P.248.

علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام، لاہور، تخلیقات، ۱۹۹۹، صفحہ ۶۱

3.Dictionary of Philosophy, P.248.

علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام، صفحہ ۶۱

رازق، رحیم، کریم، عادل نیز ضابطۂ اخلاق عطا کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ محبت و ہمدردی اور سلوک جیسی صفات کو خدا سے منسوب سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ خدا میں اگر تشخص کا فقدان ہو تو یہ صفات بے معنی ہو جاتی ہیں۔ مگر فلاسفہ اور ترقی یافتہ مذاہب کا یہ تصورِ خدا، انسان کی شبیہ سے ماخوذ نہیں۔(۱) اگرچہ عیسائیت اور یہودیت نے اس میں غلو سے کام لیا ہے مگر اسلام نے جو راہ نکالی ہے وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجے پر لے جاتی ہے تو دوسری طرف تعطیل سے بھی تصور کو بچا لیتی ہے۔ اسلام کا تصورِ حقیقت مطلق ایک شخص ذات کا ہے مگر یہ تصور تشبہ اور تمثل سے یکسر پاک ہے(۲) (دیکھیے اسلام کا تصورِ حقیقتِ مطلق صفحہ نمبر ..)

۳.۴۔غیر شخصی وجودِ مطلق (IMPERSONAL ABSOLUTE REALITY)

کچھ فلاسفہ خدا کو "غیر شخصی مطلق وجود" کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ اس نظریے کے موئیدین میں۔ اسپنوزا، فشٹے، ہارٹمین، بریڈلے اور میکٹگارڈ قابلِ ذکر ہیں۔ اِن کا کہنا ہے کہ شخصیت کا تصور کسی نہ کسی تجسیم سے متعلق ہے جو اپنی ایک مخصوص ساخت رکھتا ہے۔ خود آگہی اور خود ضابطگی کی صفات کا تعلق انسان کے عصبی نظام سے ہے۔ کسی فرد کی اپنی ذات سے خود آگہی، دراصل دوسری اشیاء اور دوسری ذاتوں کے تقابل میں ہوا کرتی ہے۔ چونکہ خدا تمام موجودات میں سرائیت یا حلول کیے ہوئے ہے۔ اور یہ ایک روحیتی اصول ہے، اس لیے خدا سے متعلق ایسے کسی تقابل کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ شخصیت کے ساتھ تحدید یا حد بندی اور امتیاز کا اطلاق ہوتا ہے۔ مطلق کا تصور اِن سے ماورا اور لامحدود ہے چنانچہ خدا کے شخصی وجود کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔(۳)

۳.۵۔تعدّدِ الٰہ/ کاثر الٰہیت (POLYTHEISM)

تعدّدِ الٰہ کے نظریے کے مطابق حقیقتِ الوہی عددی اعتبار سے واحد نہیں بلکہ کثیر ہے۔ بہ الفاظِ دیگر اس نظریے کی رو سے کئی خداؤں کا وجود ہے۔ یہ خدا ایک دوسرے سے آزاد علیحدہ اور ممتاز ہیں۔(۴) مارکسیوں کا کہنا ہے کہ کاثر الٰہیت کا ماخذ ٹوٹم پرستی، روحیت اور اشیاء پرستی ہے۔ یہ تصور اُس وقت اُبھرا جب قدیم سادہ اشتراکی نظام ختم ہوگیا۔ روحوں کی بجائے خداؤں میں ایمان لانا پڑا۔ جب معاشرے میں اونچ نیچ آئی اور تقسیم کار شروع ہوگئی تب خداؤں کی درجہ بندی ہوگئی کوئی بڑا

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۳۰

ارشد محمود، تصورِ خدا، لاہور، گورا پبلشرز، ۱۹۹۷ء، صفحہ ۴۳۔

۲۔ ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۲۱۴

امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۶۰

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳

۴۔ ایضاً، صفحہ ۳۳۱

خدا بن گیا اور کوئی چھوٹا خدا۔(۱)

۳.۶۔ثنویّت (DUALISM)

ثنویت کی رو سے کائنات میں پرستش کے لائق دو خدا یا دو قوتیں، دو اصول یا دو حقیقتیں ہیں۔ بیشتر صورتوں میں ان دو ذاتوں کو ایک دوسرے سے متخاصم سمجھا جاتا ہے۔ کئی مذاہب نے بھی دو اصول یا خدا مان رکھے ہیں مثلاً زرتشت میں اہرمن بدی کا اور یزدان نیکی کا خدا ہے۔(۲)

۳.۷۔وحدانیت (MONOTHEISM)

وحدانیت کے نظریے کی رو سے خدا ایک اور واحد ہے۔ موجودہ دور کے سارے بڑے مذاہب وحدت کے تصور کو اپنا چکے ہیں۔ انجیلِ مقدس اور تورات نے وحدانیت کا درس دیا اور قرآنِ حکیم نے بھی ایک خدا پر زور دیا۔(۳) دینِ اسلام کی بنیاد ہی توحید میں ایمان پر رکھی گئی ہے۔ قرآن مجید کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، اُس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔ قرآنِ پاک کی سورۂ اخلاص میں اس نظریے کا اظہار بڑے واضح اور بلیغ انداز میں ہوا ہے:

> ''کہہ دیجیے (اے نبی ﷺ) اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اُس کا کوئی باپ ہے اور نہ بیٹا اور نہ ہی اُس کا کوئی ہمسر ہے''۔(۴)

وحدانیت کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سے چند اہم صورتوں کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے:

۳.۷.۱۔الٰہ پرستی (DEISM)

Deism لاطینی زبان کے لفظ Deus سے اخذ کیا گیا ہے جس کے معنی خدا کے ہیں۔ اس اصطلاح کا اطلاق عام طور پر سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے فلاسفہ کے ایک گروہ کے دینیاتی نظریات کے اظہار کے لیے ہوتا ہے۔ اِن فلسفیوں میں سے ٹولینڈ، کولنز، ٹائنڈل، شب اور مارگن قابلِ ذکر ہیں۔ اِن فلاسفہ کی رائے میں خدا تمام کائنات کا خالق ہے مگر اس نے اِس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیحدہ کر لیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے انسان کو آزادیٔ ارادہ حاصل

۱۔کشاف اصطلاحات فلسفہ، ۳۲۴

۲۔ایضاً، صفحہ ۱۵۶

3.Dictionary of Philosophy, P.248.
Koren Armstrong, A HIstory of God, P-51-94

قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۳۵

۴۔قرآن مجید، ۱۱۲: ۱۔۴

ہے اور بالآخر وہ اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے۔(۱)

۲.۷.۳۔الٰہیات (THEISM)

اس نظریے کے مطابق خدا ایک شخصی روحیتی وجود ہے اور اس سے انسان قریبی رشتہ قائم کر سکتا ہے۔ یہ نظریہ جہاں ایک طرف خدا کو کائنات سے ماورا قرار دیتا ہے۔ وہاں دوسری طرف خدا کو کائنات میں حلول اور سرائیت کردہ قوت کے طور پر بھی مانتا ہے۔ الہیات کی رو سے خدا دنیا میں اور دنیا کے ساتھ سرگرمِ عمل ہے۔ اس کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ اللہ کی مشیت سے ہو رہا ہے اور قوانینِ قدرت صرف مشیتِ الٰہی کو ظاہر کرتے ہیں۔(۲)

۳.۷.۳۔وحدۃ الوجود (PANTHEISM)

Pantheism کا لفظ دو یونانی الفاظ Pan اور Theos سے بنا ہے۔ Pan کے معنی All یعنی ''تمام'' یا ''سب کچھ'' اور Theos کے معنی ''خدا'' کے ہیں۔(۳) مراد یہ کہ ''سب کچھ خدا ہے'' اس نظریے کی رو سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ یعنی کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔ مفتی محمد مشتاق تجاوری وحدۃ الوجود کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''وحدۃ الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سالک یہ اعتقاد رکھے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے، تمام اشیا باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں''۔(۴)

علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

> ''وحدت الوجود کا اساسی تصور یہ ہے کہ کائنات میں ایک ہی اصل اصول کارفرما ہے، کثرت جو ہمیں بظاہر دکھائی دیتی ہے ہماری اپنی نظر کا فریب ہے۔ وجودِ حقیقی ایک ہے اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے اُس کا وجود اعتباری ہے''۔(۵)

اس نظریے کو یونانی اور ہندوستانی فلاسفہ نے فروغ دیا۔ یونانی فلاسفہ میں پارمندیس، زینو اور فلاطینوس اس نے مؤید ہیں۔ ہندوؤں میں شنکرا چاریہ وحدۃ الوجود کے داعی ہیں۔ شیلے، کارلائل، ایمرسن اور اسپنوزا نے وحدۃ الوجود کو اپنے

1.W.L.RESE, Dictionary of Philosophy & Religion--Eastern & Western thougts, New Jersey, Harvester Press, 1985,P.144

Ressell, Bertran, A History of Western Philosophy , New York, Simon & Schuster, 1945, P.136.

2.Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, Brill, 1961, P.416

3.Dictionary of Philosophy, P.248.

۴۔محمد مشتاق تجاوری، مفتی، ''صوفیہ کا تصورِ اللہ'' نقوش قرآن نمبر، ج۔۴، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۶۸

۵۔علی عباس جلالپوری، خرد نامۂ جلالپوری، جہلم، خرد افروز، ۱۹۹۳ء، صفحہ ۲۴۷

تحریروں کے ذریعے فروغ دیا۔(۱) مسلمانوں میں شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی اس نظریے کے عظیم اور مشہور شارح ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی عین ہیں اور کائنات صفات کی تجلی ہے لہٰذا کائنات بھی عین ذات ہے۔ وجودِ مطلق سے علیحدہ جو شے بھی ہے وہ معدوم ہے یعنی اُس کوئی حقیقی وجود نہیں۔ ابنِ عربی نے ''اعیانِ ثابتہ'' سے تکوینِ کائنات کی تشریح کی۔(۲)

ابنِ عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجد کی ترجمانی کا حق عبدالکریم الجیلیؒ، عراقیؒ، ابنِ فارضؒ، رومیؒ، عطارؒ اور جامیؒ نے ادا کیا ہے۔

۴.۷.۳۔ وحدۃ الشہود (PAN-EN-THEISM)

لغوی اعتبار سے Pan کے معنی All یعنی تمام یا سب کچھ، En کے معنی In یعنی میں اور Theos کے معنی یونانی زبان میں خدا کے ہیں۔(۳) اس نظریے کی رو سے خدا ہر شے میں موجود ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشیا کا خود مختار وجود نہیں اور گو خدا ہر شے میں جاری وساری ہے لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ خدا کائنات کے مساوی ہے بلکہ وہ کائنات سے عظیم تر ہستی ہے، وہ کائنات کا خالق ہے، کائنات اُس کی خالق نہیں۔ پس خالق کثرت میں عظیم وحدت ہے۔(۴)

مفتی محمد مشتاق تجاوری، وحدۃ الشہود کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

> وحدت الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔(۵)

نظریۂ وحدۃ الشہود، حضرت شیخ احمد سرہندیؒ نے سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا۔

ڈاکٹر عبدالحق انصاری وحدۃ الوجود کی تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> ''شیخ مجدد کے فلسفہ کے مطابق وحدۃ الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور کلیتہً ایک غیر وجود ہے جو کسی معنی کے اعتبار سے بھی کائنات کے ساتھ متحد نہیں ہے اور نہ ہی خدا اور کائنات میں کوئی شے مشترک ہے''۔(۶)

1.De boer, T.J., The History of Philosophy in Islam, Translated by Edward R, John B.D., London, lofic & co, 1965, P.75-84

۲۔علی عباس جلالپوری، خرد نامۂ جلالپوری، صفحہ ۲۴۷

3.W.L.RESE, Dictionary of Philosophy & Religion,P.388

۴۔کشاف اصطلاحات فلسفہ، ۳۴۷

۵۔محمد مشتاق تجاوری، مفتی، ''صوفیہ کا تصورِ اللہ''، نقوش قرآن نمبر، ج ۴، صفحہ ۱۸۲

6.Muhammad Abdul Haq Ansari, Dr, Sufism & Shariah, U.K, Leccester, Islamic Foundation, 1986, P.93

۳.۸۔ مسئلہ خیر وشر (CONFLICT BETWEEN GOOD & EVIL)

انسان کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں مسئلہ خیر وشر خاص اہمیت کا حامل ہے۔اس مسئلے میں کئی مباحث ہیں مثلاً (الف) کیا خیر وشر دو الگ الگ، مستقل اور ممتاز چیزیں ہیں یا دونوں کا وجود محض اضافی اور نسبتی ہے (ب) کیا خیر وشر کا تصور انسان کی فطرت میں لکھا ہوا ہے، اگر ایسا نہیں ہے اور آسمانی صحیفوں میں بھی اسے متعین نہیں کیا گیا تو پھر یہ کیسے معلوم کیا جائے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا ہے۔(ج) اگر خیر وشر دونوں کا علم فطری ہے تو اس سلسلہ میں قوموں، گروہوں اور افراد کے مابین اختلافات کیوں ہیں؟ مگر اس مسئلے کا جو پہلو خاص طور پر تصورِ حقیقتِ مطلق سے تعلق رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر خیر وشر دونوں الگ الگ اپنا وجود رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا شر کا خالق کوئی اور ہے اور خیر کا خالق کوئی دوسرا۔اگر دونوں کے خالق الگ الگ ہیں تو کائنات میں ثنویت پیدا ہوتی ہے۔اس صورت میں یزداں اور اہرمن دونوں ماننے جائیں گے۔لیکن اگر دونوں کا خالق ایک ہی ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالقِ کائنات کو تو خیرِ مطلق ہونا چاہیے، وہ شر کا خالق کیسے ہوسکتا ہے۔فرشتوں کو اس نے بنایا تو ٹھیک بنایا لیکن اگر ابلیس کو بھی اسی نے بنایا ہے تو مسئلہ نازک ہو جاتا ہے۔ثنویت ماننے کی شکل میں توحید کا دعویٰ بے جوڑ ہو جاتا ہے۔(۱) چنانچہ زمانہ قبل مسیح سے لے کر عصرِ جدید تک اس مسئلہ پر ہر زمانہ کے دانشوروں، حکیموں اور فلسفیوں نے غور وفکر کیا ہے اور اپنی اپنی آراء دی ہیں۔اسلامی مفکرین کے مابین بھی یہ مسئلہ نزاعی رہا ہے۔علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں مختلف فلسفیوں کے حوالے سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور خیر وشر کے مسئلے کو اپنے اندازِ فکر سے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔اقبال کے اِن افکار کا جائزہ، زیرِ نظر تحقیق میں اپنے مقام پر پیش کیا جائے گا۔

۳.۹۔ مسئلہ جبر وقدر (CONFLICT BETWEEN DETERMIN FREEDOM)

جبر وقدر کا مسئلہ بھی انسان کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے مطالعہ میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔مسئلہ جبر وقدر سے مراد یہ مسئلہ ہے کہ کیا انسان غیب کی طرف سے پہلے سے مقرر کی ہوئی ایک ڈگر پر ہانک دیا گیا ہے جس کے رد واختیار میں اس کا کوئی دخل نہیں یا وہ اپنے لیے خود راہ کا انتخاب کرتا ہے یا اس کے انتخاب کرنے میں آزاد ہے۔اگر پہلی صورت ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے اعمال کے نیک وبد ہونے یا اِن پر عذاب وثواب یا جزا وسزا مترتب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ایسی صورت میں تو اسے شجر وحجر اور حیوانات کی طرح غیر مسئول ہونا چاہیے۔اگر دوسری صورت ہے، یعنی یہ کہ وہ آزاد ہے تو یہ طے ہونا چاہیے کہ اس آزادی کی کیا نوعیت ہے اگر محدود ہے تو اس کے حدود کیا ہیں، اگر غیر محدود ہے تو اس سے خدا کی وحدانیت پر حرف آتا ہے اور کائنات میں ثنویت لازم آتی ہے۔اس کا کیا جواب ہے۔(۲)

فلسفیوں کا ایک بڑا گروہ جس میں قدیم فلسفی، رواقی فلاسفہ، پندرھویں اور سولہویں صدی کے سائنسدان، وحدت

۱۔امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۹۷

۲۔ایضاً، صفحہ ۱۳۷

الوجودی فلسفی سپنوزا اور آزاد خیال والٹیر شامل ہیں، جبریت کا قائل ہے دوسرا گروہ جبریت کا مخالف اور اخلاقی دائرہ میں انسان کی آزادی کا قائل ہے۔ اِن فلسفیوں میں سقراط، افلاطون، ارسطو، ابیقوری، فلاسفہ، کانٹ، فشٹے، جان شوارٹ مل، ولیم جیمز وغیرہ اہم ہیں۔(۱)

مسلمانوں میں جبر واختیار کے معاملہ میں ''اشاعرہ'' کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بالکل جائز ہے کہ انسان پر اس چیز کی ذمہ داری ڈال دے جو اس کی طاقت سے باہر ہو اس کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ بندوں کی مصلحت کے مطابق کام کرے بلکہ وہ جو چاہے کرے۔(۲) ''قدریہ'' انسان کے بااختیار ہونے کے قائل ہیں۔ معبد جہنی مسئلہ قدر کا موجد تھا۔ پہلی صدی ہجری میں غیلان دمشقی اور خواجہ حسن بصری نے اس نظریے کی اشاعت کی۔ بعد میں قدریہ فرقہ معتزلہ میں ضم ہو گیا۔ معتزلہ قدر کے قائل ہیں اور اُن کا کہنا ہے کہ انسان خیر وشر کے انتخاب میں قطعاً آزاد ہے اور اس انتخاب کے بعد کام کرنے میں ہر طرح سے مختار ہے۔(۳)

۴۔ مختلف مذاہب میں تصور حقیقت مطلق

مذاہب عالم کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے یعنی الہامی مذاہب اور غیر الہامی مذاہب۔

۱۔۴۔ الہامی مذاہب

ایسے مذاہب جن کی تعلیمات کی بنیاد وحی الٰہی ہے، وہ الہامی مذاہب کہلاتے ہیں۔ اِن کی تعلیمات اور نظریۂ حیات ذاتِ باری تعالیٰ کا تفویض کردہ ہوتا ہے۔ اِن مذاہب میں یہودیت، عیسائیت اور اسلام شامل ہیں۔

۴.۱.۱۔ یہودیت (JUDAISM)

یہود کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا صرف اُن کا خدا ہے اور وہی صرف اس کی چہیتی اور نجات یافتہ قوم ہے۔(۴) یعنی یہود کے نزدیک خدا رب العالمین کی بجائے رب بنی اسرائیل ہے۔(۵) خدا کے بارے میں یہودی تصور ابتداء میں تو بالکل ہی ایک محدود نسلی تصور تھا۔ یعنی کتاب پیدائش کا ''یہودا'' خاندانِ اسرائیل کے نسلی خدا کی حیثیت سے نمایاں ہوا تھا، لیکن پھر یہ تصور بتدریج وسیع ہوتا گیا، یہاں تک کہ یشعیاء دوم کے صحیفے میں ''تمام قوموں کا خدا'' اور ''تمام قوموں کا ہیکل'' نمایاں ہو گیا۔ تاہم ''اسرائیلی خدا'' کا نسلی اختصاص کسی نہ کسی شکل میں برابر کام کرتا ہی رہا۔ تجسم اور تنزیہ کے اعتبار سے وہ ایک

1.Ressell, Bertran, A History of Western Philosophy , P.267-283.

۲۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۱۲۹

۳۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۲۲۵۔۲۲۶

۴۔ نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۱، صفحہ ۱۵۰

۵۔ محمد وسیم اکبر شیخ، ڈاکٹر، وجودِ باری تعالیٰ، ڈیرہ اسماعیل خان، نوشاد پرنٹرز، ۲۰۰۱، صفحہ ۱۲۶

درمیانی درجہ رکھتا تھااور اس میں غالب عنصر قہر وغضب اور انتقام وتعذیب کا تھا۔ خدا کا بار بار متشکل ہو کر نمو اور ہونا۔ مخاطبات کا تمام تر انسانی اوصاف وجذبات سے آلودہ ہونا، قہر وانتقام کی شدت اور ابتدائی درجے کا تمثیلی اسلوب تورات کے صحیفوں کا عام تصور ہے۔ خدا کا انسان سے رشتہ اس نوعیت کا ہوا جیسے ایک شوہر کا اپنی بیوی سے ہوتا ہے۔ شوہر کے رشتے کی یہ تمثیل جو مصر سے خروج کے بعد متشکل ہونا شروع ہوئی تھی، آخرِ عہد تک کم وبیش قائم رہی۔ یہودیوں کی ہر گمراہی پر خدا کے غضب کا اظہار ایک غضب ناک شوہر کا پر جوش اظہار ہوتا ہے جو اپنی چہیتی بیوی کو اس کی ایک بیوفائی یاد دلا رہا ہو۔ یہ اسلوبِ تمثیل بظاہر کتنا ہی موثر اور شاعرانہ کیوں نہ ہو لیکن اس میں شک نہیں کہ خدا کے تصور کے لیے ایک ابتدائی درجے کا غیر ترقی یافتہ تصور ہے۔(۱)

انسائیکلو پیڈیا برٹینکا میں یہودی مذہب کی بنیاد خدا کی وحدانیت کو قرار دیا گیا ہے اور لکھا گیا ہے کہ یہودیت وہ فرقہ ہے جو توحید پر عقیدہ رکھتا ہے اور زندگی پر اسکے عملی اثرات کو قبول کرتا ہے۔(۲) امولیہ رنجن مہاپتر، یہودیت کے تصورِ خدا پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''یہودیت کی رو سے خدا تمام قوت کا سرچشمہ اور جوہر ہے۔ وہ کائنات کا خالق اور حکمران ہے۔ تمام ہست اس کا تخلیق کردہ ہے اور وقوع پذیر ہونے والا سب کچھ اُس کا کارنامہ ہے۔ اُس کی قوتیں صرف اُس کے ارادے سے ہی محدود ہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ وہ قادرِ مطلق اور عالمِ کل ہے۔ وہ ہمہ ساعت، ہمہ بصارت اور علیم وخبیر ہے۔ وہ ابدی اور زمان ومکان سے ماوراء ہے''۔(۳)

یہودیت میں خدا کی انسانی صورت اور صفات کا تصور بھی پایا جاتا ہے:

خداوند تعالیٰ مہیب ہے۔ وہ تمام زمین کے اوپر بادشاہ ہے۔

(زبور، ۴۷:۱)

میں نے خداوند کو اس کی کرسی پر بیٹھے دیکھا اور سارا آسمانی لشکر اُس کے پاس اُس کے داہنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کھڑا تھا۔

(اسلاطین، ۲۲:۱۹)

خداوند کا تخت آسمان پر ہے، اُس کی آنکھیں دیکھتی ہیں، اس کی پلکیں بنی آدم کو آزماتی ہیں۔

(زبور، ۱۱:۴)

۱۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۴۷۔۱۴۸ نیز دیکھیے:
مودودی، سید ابوالاعلیٰ، یہودیت قرآن کی روشنی میں، لاہور، اسلامک پبلیکشنز، ۱۹۸۰ء

2.The Encyclopaedia Britannica, V.22, P.436

۳۔ امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، صفحہ ۱۷۴۔۱۷۵

یہود کے تصورِ خدا میں خدا سے متعلق بعض انتہائی عجیب و غریب اور مضحکہ خیز باتیں بھی پائی جاتی ہیں مثلاً:

- خدا کا بدی کرنا (خروج ۳۲:۱۲،۱۴)
- خدا کا دھوکے کی ندی ہونا (ہرمیاہ ۱۵:۱۸)
- خدا کا پیٹ ہونا، بچہ گود لینا، بوڑھا ہونا (یسعیاہ ۴۶:۳،۴)
- خدا کی دو بیویاں ہونا (ہرمیاہ باب ۳؛ حزقی ایل ۱۶:۲۳)
- خدا کام کرتے تھک گیا، اُس نے آرام کیا اور تازہ دم ہوا۔ (خروج ۲۰:۱۱؛ پیدائش ۲:۱۰۳)

۲.۱.۴۔ عیسائیت (CHRISTINITY)

عیسائیت میں تصورِ خدا کا ارتقائی جائزہ لیتے ہوئے مولانا ابوالکلام لکھتے ہیں کہ جب مسیحت تو آئی رحم و محبت اور عفو و بخشش کا ایک نیا تصور لے کر آئی۔ اب خدا کا تصور نہ تو جابر بادشاہ کی طرح قہر آلود تھا، نہ رشک و غیرت میں ڈوبے ہوئے شوہر کی طرح سخت گیر تھا، بلکہ باپ کی محبت و شفقت کی مثال نمایاں کرتا تھا۔ تجسم و تنزیہ کے لحاظ سے مسیحی تصور کی سطح اصلاً وہی تھی جہاں تک یہودی تصور پہنچ چکا تھا مگر جب مسیحی عقائد کا رومی اصنام پرستی کے تصوروں سے امتزاج ہوا تو اقالیم ثلاثہ، (باپ، بیٹا اور روح القدس) کفارہ اور مسیح پرستی کے تصورات چھا گئے اور اسکندریہ کے فلسفہ آمیز اصنامی تصور سیراپس نے مسیحی اصنامی تصور کی شکل اختیار کری۔ اب مسیحت کو بت پرستوں کی بت پرستی سے تو انکار تھا، لیکن خود اپنی بت پرستی پر کوئی اعتراض نہ تھا۔ میڈونا کے قدیم بت کی جگہ اب ایک نئی مسیحی میڈونا کا بت تیار ہو گیا۔ یہ خدا کے فرزند کو گود میں لیے ہوئے تھی اور ہر راسخ الاعتقاد مسیحی کی جبینِ نیاز کا سجدہ طلب کرتی تھی۔ غرضیکہ قرآن کا جب نزول ہوا تو مسیحی تصور رحم و محبت کی پدری تمثیل کے ساتھ اقانیمِ ثلاثہ، کفارہ اور تجسم کا ایک مخلوط ''اشراکی۔ توحیدی'' تصور تھا۔ (۱)

آج بھی عیسائی عقیدۂ تثلیت کے قائل ہیں یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس۔ عیسائیت کے عقیدہ میں باپ سے مراد خدا کی ذات ہے، بیٹے سے مراد خدا کی صفتِ کلام ہے جو یسوع مسیح علیہ السلام کے انسانی جسم میں حلول کر گئی تھی اور وہ خدا کا بیٹا کہلاتا ہے۔ روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صفتِ حیا اور صفتِ محبت ہے۔ (۲)

عیسائیت کا خدا شخصی ہے۔ عہد نامۂ عتیق میں خدا شخصی حوالے سے بات کرتا ہے۔ عیسائی ایک ازلی بادشاہ یعنی واحد خدا پر یقین رکھتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اُن کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا ایک تہری ہستی ہے، تین الگ الگ شخصیتوں کی حامل یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس۔ عیسائیوں کے نزدیک خدا تین بنیادی خصوصیات والی شخصی ہستی بھی ہے، یہ خصوصیات، معرفتِ

۱۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، جلد۔۱، صفحہ ۱۴۸۔۱۴۹

2.Koren Armstrong, A History of God, P126-154

نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۲۱۸

کل، مختار اور ہر جگہ موجود ہوتا ہیں۔ عیسائیت کے تصور میں، خدا اولین محرک یا بے علت، علت ہے۔ وہ خالق ہے، اچھا، شفیق، مخلوق سے محبت کرنے والا، عادل، مہربان، لامحدود، ازلی اور ابدی ہے۔ خدا دنیا کے ہر شخص سے محبت کرتا ہے۔ محبت خدا کا عظیم ترین اظہار ہے۔ خدا محبت ہے اور محبت میں زندہ رہنے والی ہر شے خدا کے ساتھ اور خدا اِن کے ساتھ رہ رہا ہے۔ (۱) خدا حضرت عیسیٰؑ میں خود بولتا یا سوچتا تھا۔ مسیحؑ انسانی وجود میں خدا کی تثلیث ہے۔ یعنی لفظ، سوچ اور شعور۔ خدا تمام ناموں اور صورتوں سے بالاتر مقدس واحد ہے جس نے بطور باپ حضرت عیسیٰؑ کی گہرائیوں میں خود کو قریبی طور پر پیش کیا۔ حضرت عیسیٰؑ ''نادیدہ خدا کی شبیہ'' ہیں۔ (۲)

عیسائیت کے تصورِ خدا میں، خدا کی وحدانیت جاننے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، مگر یہ خدا، باپ، بیٹا اور روح القدس سے مل کر ایک وحدت ہے اور یہ وحدت ناقابلِ تقسیم ہے۔ اس لیے مولانا ابوالکلام آزاد نے تصورِ خدا کو ''اشراکی توحیدی'' تصور کہا تھا۔ (۳)

۳.۱.۴۔ اسلام (ISLAM)

مسلمانوں کی مقدس الہامی کتاب قرآن مجید ہے، اور مسلمانوں (اسلام) کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا مآخذ صرف اور صرف قرآنِ پاک ہے، لہٰذا ہم اسلام کے تصورِ حقیقتِ مطلق کو سمجھنے کے قرآنِ مجید ہی کا سہارا لیتے ہیں۔

قرآنِ مجید نے ذاتِ باری سے کوئی بحث نہیں کی، یعنی خدا کن چیزوں سے بنا ہے، ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نورِ مطلق ہے۔ نور کی بھی نہ جانے کتنی قسمیں ہیں اور وہ کون سی قسم ہے اور اس پر مستزاد مطلق کا لفظ ہے جس کے بعد ہم کسی طرح اس کا تعین (۴) نہیں کر سکتے۔ (۵) قرآنِ مجید کا اصل موضوع صفاتِ باری ہے۔ کیونکہ ذاتِ باری تو انسان کی دسترس اور فہم سے ماوراء ہے۔ اس کی صفات کے مظاہر انسان کی گرفت میں آتے ہیں اور وہ خدا کے بارے میں تصور ان کی مدد سے قائم کر سکتا ہے۔ (۶)

ذیل میں ہم چند آیاتِ قرآنی کے ترجمے کی مدد سے دیکھتے ہیں کہ اسلام نے حقیقتِ مطلق کا کیا تصور پیش کیا ہے۔

1.The New Encyclopedia Britanica, V-3, P-280-281

۲۔ امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، صفحہ ۱۴۷ نیز دیکھیے:
مودودی، سید، ابوالاعلیٰ، عیسائیت۔ قرآن کی روشنی میں، لاہور، اسلامک پبلیکشنز ۱۹۸۴ء

۳۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۴۹

۴۔ علامہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں نور کی تعبیر کی ہے۔ اس پر بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

۵۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۵۰
دائرہ معارفِ اسلامیہ، بذیلِ مادہ ''مطلق'' اور ''اللہ''

۶۔ امین احسن اصلاحی، کتاب مذکورہ، صفحہ ۵۱

اس تصور میں منطقی یا فلسفیانہ، انسانی موشگافیاں نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ کا یہ تعارف تو خود حقیقت مطلقہ کی زبانی ہے:

اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ وہی جیتا ہے اور سب اس کے سہارے جیتے ہیں۔ اُس کو نہ اونگھ آتی ہے نہ نیند۔ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب اسی کا ہے۔ کون ایسا ہے جو اُس کے سامنے بغیر اُس کی اجازت کے سفارش کر سکے۔ جو لوگوں کے روبرو ہے اور جو اُن کے پیچھے ہے وہ سب کو جانتا ہے اور وہ اُس کے علم کے حصّہ کا احاطہ نہیں کر سکتے مگر جتنا وہ چاہیے۔ اس کا تخت آسمانوں کو اور زمین کو سمائے ہوئے ہے۔ آسمانوں اور زمین کی نگرانی اُس کو تھکاتی نہیں اور وہی اوپر اور بڑا ہے۔

(البقرہ:۲۵۵)

وہ اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ غیب اور حاضر ہر چیز کا ماننے والا ہے۔ وہی رحمان اور رحیم ہے۔ وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے نہایت مقدس، سراسر سلامتی، امن دینے والا، نگہبان، سب پر غالب، اپنا حکم بزور نافذ کرنے والا، اور بڑا ہی ہو کر رہنے والا۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو لوگ کر رہے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جو تخلیق کا منصوبہ بنانے والا اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری کرنے والا ہے۔ اس کے لیے بہترین نام ہیں۔ ہر چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے، اس کی تسبیح کر رہی ہے اور وہ زبردست اور حکیم ہے۔

(الحشر:۲۲۔۲۴)

وہی گناہوں کو بخشنے والا ہے۔ بندوں سے محبت کرنے والا ہے۔ بڑی شان والا ہے۔ جو چاہتا ہے کر دیتا ہے۔

(بروج:۱۴۔۱۶)

اور کوئی چیز نہیں جو اس کی حمد کی تسبیح نہ پڑھتی ہو۔

(بنی اسرائیل:۴۴)

اور آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب اُس کے زیرِ فرمان ہے۔

(آلِ عمران:۸۳)

آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اُسی کی ہے۔

(التوبہ:۱۱۶)

اُس کی ذات کے سوا ہر شے فانی ہے۔ اُسی کے ہاتھ میں فیصلہ کی طاقت ہے۔

(قصص:۸۸)

اُس کے مانند کوئی چیز نہیں اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔

(شوریٰ:۱۱)

اور اگر اللہ تجھے مصیبت پہنچائے تو اُس کے سوا اُس کا دور کرنے والا کوئی نہیں۔ اور اگر وہ تیرے ساتھ بھلائی کرے تو اُس کے فضل و کرم کو کوئی روکنے والا نہیں۔ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے اپنے فضل سے ممتاز کرے اور وہی گناہوں

کو معاف کرنے والا رحم کرنے والا ہے۔

(یونس:۱۰۷)

اور (خدا) نے ہر شے کو پیدا کیا۔

(انعام:۱۰۱)

حکم (حاکیت) اللہ ہی کے لیے ہے اس کے سوا کسی کے لیے نہیں۔

(یوسف:۴۰)

علم تو صرف اللہ کے پاس ہے۔

(احقاف:۲۳)

یقیناً میرا رب جسے چاہتا ہے، رزق کشادہ فرماتا ہے اور (جسے چاہتا ہے) تنگ کر دیتا ہے۔

(سبا:۳۶)

اور یہ سجدے (سب کے سب) اللہ کے لیے ہیں تو اللہ کے ساتھ کسی نہ پکارو۔

(جن:۱۸)

وہی زندگی بخشتا ہے، وہی موت دیتا ہے۔

(اعراف:۱۵۸)

اللہ کے مانند کوئی نہیں وہ اپنی شان میں یکتا ہے۔

(اخلاص:۵)

یقیناً اللہ ہی صاحب قوت ہے، محکم ہے۔

(ذاریات:۵۸)

ہمارے رب کی شان بہت بلند ہے اُس نے کسی کو بیوی بنایا نہ کسی کو اولاد۔

(جن:۳)

اِن آیات کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے ہاں حقیقتِ مطلقہ کا تصور وہی ہے جسے اللہ کے ہاں سے پیش کیا گیا ہے(۱) اسلام میں اللہ تعالیٰ کی ذات رحمٰن و رحیم اور کریم بھی ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ شدید العقاب بھی ہے۔ وہی کائنات کا خالق، مالک اور فرماں روا ہے، وہی پروردگار، انسانوں کا معبود، رازق، حاجت روا اور قانون ساز ہے، ہر شے کا جاننے والا، دیکھنے والا اور سننے والا ہے، زندگی اور موت اُسی کے ہاتھ میں ہے، اُس کا کوئی ہمسر نہیں، وہ بے نیاز ہے۔ وہ اُتار نہیں لیتا، اُس کی نہ بیوی ہے، نہ اولاد، اُس کے حضور کوئی سفارشی نہیں۔ وہ اپنی ذات وصفات اور افعال میں یکتا ہے۔ یہی توحید ہے اور یہ توحید ہی اسلام کے تصور حقیقتِ مطلق کی جان ہے۔ مسلمانوں کے تصور باری تعالیٰ میں، اللہ ایک ہے اور

۱۔ غلام مرتضیٰ، ملک، ڈاکٹر، وجود باری تعالیٰ اور توحید، صفحہ ۱۵۶

اُس کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی شریک نہیں۔(۱) پس وہی معبود ہے۔ سورۂ اخلاص میں اس تصوّر کا اظہار نہایت بلیغ انداز میں ہوا ہے:

> کہہ دیجیے (اے نبیؐ) اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اُس سے کوئی پیدا ہوا اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔
>
> (اخلاص:۱۔۵)

اس سورۂ کے ذریعے، مثنویت، تثلیث اور کثرت پرستی ہر ایک کی تردید کی گئی ہے۔(۱)

تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں قرآن نے جو راہ اختیار کی ہے وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجے پر پہنچا دیتی ہے، دوسری طرف تعطیل سے بھی تصور کو بچالے جاتی ہے۔ وہ فرداً فرداً تمام صفات اور افعال کا اثبات کرتا ہے۔ مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعاً نفی بھی کرتا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے: خدا حسن وخوبی کی اُن تمام صفتوں سے جو انسانی فکر میں آسکتی ہیں متصف ہے۔ وہ زندہ ہے، قدرت والا ہے۔ پالنے والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔ اور پھر اتنا ہی نہیں، بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت واختیار اور ارادہ وفعل کی جتنی شائستہ تعبیرات ہیں، انھیں بھی بلا تامل استعمال کرتا ہے مثلاً خدا کے ہاتھ تنگ نہیں (المائدہ:۶۴) اس کی حکومت وکبریائی کے احاطے سے کوئی گوشہ باہر نہیں (البقرہ:۲۵۵) لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے لچک لفظوں میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشتبہ کوئی چیز نہیں جو تمھارے تصور میں آسکے، وہ عدیم المثال ہے (الشوریٰ:۱۱) تمھاری نگاہ اُسے پا ہی نہیں سکتی (الانعام:۱۰۳) تم اس کے لیے اپنے تخیل سے مثالیں نہ گھڑو (النحل:۷۴) پس ظاہر ہے کہ اُس کا زندہ ہونا ہمارے زندہ ہونے کی طرح نہیں ہوسکتا۔ اس کی پروردگاری ہماری پروردگاری کی طرح نہیں ہوسکتی۔ اس کا دیکھنا، سننا، جاننا ویسا نہیں ہوسکتا جس طرح کے دیکھنے، سننے اور جاننے کا ہم تصوّر کر سکتے ہیں۔ اس کی قدرت وبخشش کا ہاتھ اور جلال واحاطے کا عرش ضرور ہے، لیکن یقیناً اس کا مطلب وہ نہیں ہوسکتا جو اِن لفظوں کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں متشکل ہونے لگتا ہے۔(۲) لہٰذا قرآن مجید کے طرزِ بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی ذات کو مانتا ہے جو تمام اعلیٰ صفات، رحم، قدرت، عنایت، مہربانی، شفقت، خبر، سمع، علم، سب کی حامل ہے اور یہ صفات صرف ایک محرک، ایک علۃ العلل یا ایک قوت اور قانونِ فطرت پر منطبق نہیں ہوسکتیں۔ یہ آسمانی تشریف ان کے جسمِ ناتواں پر راس نہیں آتی۔ یہ صفات بہر حال خدا ہی کی صفات ہیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک متشخص ذات ہے، مگر خدا کیا ہے؟ یہ ہم نہیں بتا سکتے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ رات کے پچھلے پہر خدا اوپر کے آسمان سے نیچے کے آسمان پر مغفرت کے طالبوں کو تلاش کرنے کے لیے کس طرح آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہاں ہمیں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کیفیت ہمیں معلوم نہیں۔ وہ بیٹھا ہوا ہے عرش پر لیکن اس کی کیفیت ہم نہیں جانتے، ہم یہ مانتے ہیں کہ ہم اُسے نہیں

۱۔ دائرہ معارف اسلامیہ، ج۔۲، لاہور، دانشگاہ پنجاب، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۷۲

۲۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۲۲۸

دیکھتے وہ ہمیں دیکھتا ہے لیکن یہ کہہ نہیں سکتے کہ وہ کس طریقہ سے ہمیں دیکھتا ہے۔(۱)

۱۔۳۔۱۔۴۔ مسلم فلاسفہ کا تصورِ حقیقتِ مطلق

یعقوب الکندی:

یعقوب الکندی منطقی اصول سے، ارسطو اور معتزلہ کی طرح واجب الوجود کی وحدت کا قائل تھا۔ وہ عقل کو علم کا تنہا ذریعہ نہیں گردانتا تھا مگر اسے مذہب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔ اُس کے تصورِ ذات باری تعالیٰ کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات بسیط ہے اور وہ نا قابلِ تقسیم، نا قابلِ تحلیل، نا قابلِ ترکیب ہے۔ وہ موجودات سے علیحدہ ہے، وہ تمام کائنات کا محرکِ اصلی ہے۔ وہ وحدتِ مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدّد ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علّیت پر ہے اور آخری علت یا علت العلل وہ خود ہے، وہی موثر حقیقی ہے۔ ہر شے مرکب اور متناہی ہے لیکن اللہ بسیط اور غیر متناہی ہے۔ اس لیے صرف وہی ازلی اور ابدی ہے۔(۲)

ابوبکر محمد بن زکریا الرازی:

ابوبکر محمد بن زکریا رازی کے تصورِ الوہیت کے مطابق اللہ کی حکمت کامل ہے۔ بے مقصدیت کا اس کے ہاں گذر نہیں۔ جس طرح آفتاب سے نور نکلتا ہے، اسی طرح اللہ سے حیات کا ظہور ہوتا ہے۔ وہ کامل اور خالص عقل ہے۔ روح سے زندگی صادر ہوتی ہے۔ وہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے، اس کے اختیار میں سب کچھ ہے اور کوئی شے اُس کی مرضی کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے لیکن روح صرف اسے جانتی ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے۔ اللہ کو معلوم تھا کہ روح مادے کی طرف جھکے گی اور مادی لذتوں کی طلبگار ہوگی۔ چنانچہ جب روح مادے سے وابستہ ہوئی تو اللہ نے اپنی حقیقت کاملہ سے اس وابستگی کو کامل ترین شکل عطا کی۔ پھر روح کو ذکاوت اور قوتِ عقلیہ عطا کی، یہی وجہ ہے کہ روح کو اپنی اصل دنیا یاد ہے اور اسی لیے وہ جانتی ہے کہ جب تک وہ اس مادی دنیا میں ہے، وہ درد والم سے آزاد نہیں ہوسکتی۔ مطلق اور ابدی راحت اُسی دنیا میں ہے، اسی لیے وہ وہاں پہنچنے کی آرزومند ہے اور مادے سے جدا ہو کر ہی وہ اس ابدی سعادت کے جہان میں پہنچ سکتی ہے۔(۳)

۱۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۶۸

2.De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.83

محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۷، صفحہ ۲۵۔۲۹

3.De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.123

محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱، صفحہ ۱۰۔۱۳

ابوالنصر محمد الفارابی:

الفارابی کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اسباب وعلل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہوسکتا اس لیے ایک ایسی ہستی ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔ وہی اللہ کی ذات ہے جو ازلی وابدی ہے اور تغیر سے بری، کامل، کافی، عقلِ مطلق، خیرِ محض ہے، ہر دلیل سے ماورا، کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل ہے۔ وجود اور حقیقت اُس میں ایک ہوجاتے ہیں۔ اس میں تعدد کا گزر نہیں۔ وہ واحد، قدیم اور حقیقی وجود ہے۔ اس کی کوئی توصیف نہیں ہوسکتی کیونکہ سب کثرتیں اس کی ذات میں ایک ہوجاتی ہیں۔ ذاتِ باری کے سامنے ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نورِ آفتاب کے سامنے ستاروں کی۔

فارابی نے کائنات کی تشریح نظریۂ انبثاق وصدور سے کی۔ اُس کے مطابق اللہ کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے۔ سب سے اوّل عقلِ کل یا مجازی کل، صادر ہوئی پھر اس عقل سے عقلِ ثانی، اسی طرح دس عقول نکلیں۔ دسویں عقل فعال ہے۔ ہر عقل سے تین چیزیں صادر ہوئیں۔ اگلی عقل، نفس اور صورت، آخری عقل، عقلِ فعال ہے جو تحتِ قمری فلک پر حکمران ہے اور ارضی اجسام، نفوس اور صور کی خالق ہے۔ افلاک دس ہیں سب سے نیچے تحت قمری فلک ہے۔ تمام افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذاتِ الٰہی کی وحدت کا عکس ہے۔ اس خوبصورت ترتیب سے عدلِ الٰہی بھی نمایاں ہے۔(۱)

ابنِ مسکویہ:

ابنِ مسکویہ نے وجود وتوحیدِ الٰہی پر زیادہ تر بحث اپنی معرکتہ الآراء کتاب ''الفوز الاصغر'' میں کی ہے۔ ابنِ مسکویہ کے تصورِ الٰہ کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے افکار وخیالات اساساتِ دینِ اسلام کے زیادہ مطابق ہیں۔ تصورِ باری تعالیٰ میں اُس کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام موجودات کا محرکِ اوّل اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے۔ اللہ کی سب سے خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور لامادیت ہیں۔ طویل بحث کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجودِ الٰہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی استدلال ہے۔ اللہ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا جو عقلِ فعال ہے، ابدی اور کامل ہے، مگر ذاتِ الٰہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ اس کا صدور مسلسل ہے۔ اس سے روحِ افلاک پیدا ہوئی جو عقل کی طرح کامل بننا چاہتی ہے۔ اس لیے کہ اس سے فروتر ہے۔ اس کمال کے لیے حرکت کی ضرورت ہے۔ نتیجے میں افلاک اور کرات واجسام پیدا ہوئے اور ہر ایک اپنے سے اعلیٰ کی تمنا رکھتا ہے۔ اسی سے یہ حرکت وگردش کا نظام ہے۔ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی طویل زنجیر ہے۔ اسی صدور سے کائنات میں نظم وترتیب ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس صدور کو روک لے تو کوئی شے وجود میں نہیں

1.De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.146

محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج ۔۳، شمارہ ۱۲۶، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۴۱

آ سکتی۔خالقِ عالم نے سب کچھ عدمِ محض سے پیدا کیا۔(۱)

ابنِ سینا:

ابنِ سینا اپنے نظریۂ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے الگ نہیں۔فارابی کی طرح وہ بھی انبثاقی نظریہ رکھتا ہے، یعنی ذاتِ الٰہی سے عقلِ اوّل، جس سے عقلِ ثانی اور فلک اوّل صادر ہوئے، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ دسویں عقل فعال صادر ہوئی جو تحتِ قمری فلک پر حکمران ہے، وہی روح القدس ہے اور اجزائے عالم کو خبر دینے والی قوت ہے۔اس نظریے سے یونانی، ارسطاطالیسی، نوافلاطونی اور اسلامی نظریے میں توافق پیدا ہوا۔اس انبثاقی نظریے کی بعض خامیوں کو ابنِ سینا نے ''ذات و وجود'' کی مشہور بحث سے دور کیا کہ اللہ کی ہستی ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے، جہاں ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصرِ واحد ہے، دونوں میں وہاں کوئی فرق نہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے جبکہ بقیہ تمام موجودات کی دوہری فطرت ہے یعنی ذات الگ اور وجود الگ ہے۔

ابنِ سینا کے نزدیک تخلیقِ عالم ایک عقلی ضرورت ہے کیونکہ عالم کا نقشہ ذہنِ باری تعالیٰ میں ازل سے موجود ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات اور کائنات کا علم مثالی اور اجمالی طور پر پہلے سے ہے۔نفوس اور صورتوں میں تعدّد کی اصل مادہ ہے لیکن انفرادی وجود کی اصل مادہ نہیں، اللہ کی ذات ہے جو وجود عطا کرنے والا ہے۔(۲)

غزالیؒ:

امام غزالی نے فلسفے کی زبردست تردید کی۔اِن کی کتاب ''تہافۃ'' اس موضوع پر ہے، مگر یہ تردید پورے فلسفے کی نہیں ہے، نہ اس کے تمام علوم اور تمام مسائل کی، جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے۔دراصل غزالی کی تردید کا تعلق بیشتر فلسفے کی الٰہیات سے ہے۔غزالی نے جن بیس مسائل کی تغلیط کی ہے، اُن میں سے اکثر کا تعلق ذات و صفاتِ باری تعالیٰ سے ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ اللہ نے اپنے ازلی ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا۔اس بات میں منطق کے اصولوں سے کوئی تعارض نہیں ہے۔اصل دشواری یہ ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کو انسان کے ارادے پر قیاس کرلیا ہے جبکہ علمِ الٰہی اور علمِ انسانی میں وہ متعدد لحاظ سے فرق کرتے ہیں۔غزالی اسی کو فلاسفہ کا فقدانِ ربط کہتے ہیں۔اسی طرح فلسفی زمان و مکان اور حرکت کو مرتبط بھی سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی زمانے کو لامتناہی اور مکان کو متناہی بھی کہتے ہیں۔یہ الگ الگ پیمانے کہاں کی منطق ہے۔غرض صدورِ عالم اور قِدَمِ عالم کے فلسفیانہ نظریے کو غزالی نے مضبوط دلائل سے باطل کیا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ

1.De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.123

محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، صفحہ ۲۰۶۔۲۱۹

۲۔عبدالسلام ندوی، حکمائے اسلام، ج۔۱، کراچی، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۳۳۱۔۳۳۵

Karen Armstrong, A History of God, P.211-213

کے اجمالی علم اور حشرِ روحانی کے فلسفیانہ نظریات کو باطل کیا۔(۱)

امام غزالی وجود کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجود ایک ہے جو تمام مخلوق کا خالق ہے۔ وہ لاشریک، بے ہمتا اور یکتائے زمانہ ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا۔ ازل تا ابد اس ہستی کا وجود یقینی ہے۔ یہ قائم بذات اور مکتفی بذات ہے۔ یہ وجود بذاتِ خود نہ جوہر ہے نہ عرض۔ وہ کسی وجود میں نہیں سماتا اور نہ کسی وجود سے مشابہ ہے۔ اس کی شکل وشبیہ کوئی نہیں۔ اس کی ذات بے چون وچرا ہے۔ ہمارے توہمات وتخیلات میں جو کچھ آتا ہے یا آسکتا ہے وہ ان سب سے بالاتر ہے، کیونکہ یہ تو خود تخیلات کا بھی صانع ہے خوردی اور بزرگی اور کمی وبیشی سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ خود یہ صفات بھی صورِ جسمیہ سے متعلق ہیں جن سے اس کا وجود منزہ ہے۔ وہ نہ کسی جگہ پر ہے اور نہ ہی اس کے لیے کوئی جگہ متعین ہے اس دنیا میں جو کچھ ہے وہ عرش کے ماتحت ہے اور عرش اعلیٰ اس کی مرضی اور ارادے سے مسخر ہے۔ وہ عرش سے کہیں اعلیٰ تر ہے۔ ایسے نہیں جیسے کوئی جسم کسی جسم پر رکھ دیا جائے کیونکہ وہ کوئی جسم نہیں اور نہ ہی عرش اس کو اُٹھائے ہوئے ہے، بلکہ عرش صرف اُس کے حکم کے مطابق ایک جگہ قائم ہے۔ اس کی ذات کی صفت آج بھی وہی ہے جو عرش کو بنانے سے پہلے تھی اور آئندہ بھی ابدالآباد تک ایسی ہی رہے گی۔ گردش وانقلاباتِ عالم کا اس کی ذات سے کوئی تعلق نہیں۔(۲)

غزالی اللہ کی صفات سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا کے ازلی وابدی ہونے کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ اس کی ذاتِ پاک زمانی ہے اور زمانہ بھی وہ کہ جو حرکتِ مکان سے وجود میں آتا ہے بلکہ وہ خود خالق ہونے کی وجہ سے وقت وزمان کے حدود واطراف سے ماورا اور مستغنی ہے۔ بالکل اسی طور مکان کے متعلقات کا اطلاق بھی اُس پر نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ جزیات وافراد سے علیحدہ اس کا اپنا کوئی وجود نہیں۔(۳)

ابنِ رشد:

ابنِ رشد نے ایک طرف غزالی کی تردیدِ فلسفہ کے مقابل فلسفے کا زبردست دفاع کیا اور دوسری طرف قرآن کریم کے مناہجِ استدلال کو نہایت باریکی کے ساتھ معین کیا جس سے فلسفے اور قرآن کریم کے مناہج میں یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا ہوئی۔(۴)

ابنِ رشد کی تصورِ حقیقتِ مطلق کا ملخص یہ ہے کہ عالمِ مخلوقات ایک کامل اور منظم نظام ہیں۔ جس میں کہیں رخنہ نہیں۔ اس کے قوانین منظم اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں اور ایک صانع کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سببیت اور علیّت ایک ہمیشگی حقیقت ہیں۔ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب کے وجود میں نہیں آتی۔ علتوں کا سلسلہ آخر علتِ

۱۔ محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، صفحہ ۶۳

۲۔ شبلی نعمانی، الغزالی، اعظم گڑھ، دارالمصنفین، ۱۹۵۶ء، صفحہ ۹۲۔۱۳۶

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۵۱۶

۴۔ محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، صفحہ ۶۴

اولیٰ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ جو اللہ کی ذات ہے۔ تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے کوئی اتفاقی شے نہیں، اس لیے کہ تخلیق یہ ہی نہیں کہ کسی شے کو اللہ نے پیدا کر دیا ہے بلکہ ہر شے قوانینِ قدرت کے تحت تدریجی ترقی و تربیت کی راہ سے اپنے کمال تک پہنچی ہے اسی لیے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا اِن کے اسباب کا منکر ہو وہ صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کو انسان کے لحاظ سے پانچ میں بانٹا جاسکتا ہے: تخلیق، ارسالِ انبیاءؑ، تقدیر، انصاف اور حشر۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے رشتے سے اللہ تعالیٰ کی سات صفات اساسی ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو صفاتِ الٰہی کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفاتِ الٰہی میں ابنِ رشد کا مؤقف یہ ہے کہ اِن کا اقرار چاہیے نہ انکار بلکہ قرآن پاک کے لفظی معنیٰ کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔(۱)

معتزلہ:

معتزلہ اللہ تعالیٰ کو عقیدۂ تشبہ و تجسم سے ماوراء ایک منزہ و بے مثل ہستی تصور کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جسمانی و صوری صفات کا مالک سمجھنا اُن کی توحید کے منافی تھا۔ اُن کے عقیدۂ حقیقتِ مطلق کے مطابق اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک ہے۔ وہ بے مثال و یکتا ہے اور اس کے مثل کوئی چیز نہیں۔ اس کا نہ تو جسم ہے نہ کالبد، نہ وجود ہے نہ صورت، وہ گوشت پوست بھی نہیں، وہ فرد، جوہر، عرض کچھ بھی نہیں، اس کا نہ کوئی رنگ، نہ ذائقہ، نہ بو ہے۔ اسے چھوا بھی نہیں جاسکتا۔ اس میں حرارت، برودت، رطوبت، یبوست کچھ بھی نہیں۔ اس میں طول، عرض اور عمق بھی نہیں، نہ تو اس میں اجماع ہے نہ افتراق، نہ وہ حرکت کرتا ہے، نہ ساکن ہے، نہ وہ قابلِ تقسیم ہے۔ اس کے کوئی اعضاء و جوارح نہیں۔ اس پر اطراف و جوانب مثلاً دائیں بائیں، آگے پیچھے، فوق اور تحت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس کو نہ مکان محیط ہو سکتا ہے، نہ زمان اس پر حاوی ہو سکتا ہے کیونکہ وہ زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ نہ تو اس کا وصال ممکن ہے، نہ اس سے دوری ہی ممکن ہے اور نہ وہ کسی چیز میں جذب ہی ہو سکتا ہے۔ اسے نہ تو مخلوقات کی عارضی و حادث صفات سے متصف کیا جاسکتا ہے، نہ اُسے متناہی اور محدود ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس سے متعلق یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مختلف سمتوں میں جارہا یا حرکت کر رہا ہے، وہ تو غیر محدود و لامتناہی ہے۔ وہ وہم و قیاس سے بالاتر ہے، چنانچہ کسی پیمانے یا آلے سے اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ کوئی پردہ اُسے ڈھانپ نہیں سکتا اور نہ حواس ہی اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اس کی تشبیہ انسانوں سے نہیں دی جاسکتی اور وہ کسی طرح بھی مخلوقات کے مثل اور مشابہ نہیں۔ وہ نہ تو حوادث کا کبھی شکار ہوتا ہے اور نہ کوئی بیماری ہی اس پر حملہ آور ہو سکتی ہے۔ کوئی بھی بات جو دل میں پیدا ہوتی ہے، جسے قوتِ متخیلہ خیال کرتی ہے، اسے اُس کی ذات سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اوّل ہے، سابق ہے، مقدم ہے اور اپنی مخلوقات سے پہلے اور

۱۔ عبدالسلام ندوی، حکمائے اسلام، ج ۲، صفحہ ۲۰۳۔۲۰۴

محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، صفحہ ۷۷

De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.151

قدیم تر ہے اور اُن سے پہلے موجود تھا۔ آنکھیں نہ تو اُسے دیکھ سکیں گی اور نہ نظر اُس کا مشاہدہ کر سکے گی، نہ خیال ہی کبھی اُس کا جامع علم رکھ سکے گا۔ نہ ہی کان کبھی اُس کی آواز سن سکیں گے۔ وہ ازل سے علیم، قادر اور حیّ ہے، لیکن وہ دوسروں کی طرح عالم، قادر اور زندہ نہیں۔ وہ ازل سے دیکھتا اور سنتا ہے لیکن دوسروں کی طرح نہیں۔ اس کے سوا کوئی اور الہٰ نہیں۔ اُس کی بادشاہی میں کوئی شریک نہیں کوئی مشیر نہیں اور کوئی معاون و مددگار نہیں۔ اس نے اپنی مخلوقات کو پہلے سے موجود نمونے کے مطابق نہیں بنایا، اور اس کے لیے ایک چیز کی تخلیق دوسری چیز سے آسان تر ہے نہ دشوار تر۔ اسے نہ نفع ہے نہ نقصان، وہ نہ مسرت ولذت سے آشنا ہے نہ غم والم سے۔ وہ ہلاکت، انحطاط، اضمحلال یا حاجت سے ماورا ہے۔ وہ بیوی اور اولاد رکھنے سے ماورا اور اعلیٰ وارفع ہے۔ وہ نہ جنتا ہے اور نہ کسی سے جنا گیا۔ اُس کی صفات ذات سے غیر نہیں ہیں اور قیامت کے دِن رویتِ الٰہی محال ہے۔(۱)

اشاعرہ:

اشاعرہ کے تصورِ ذاتِ باری تعالیٰ کے مطابق خدا واحد ہے، بے مثل، ابدی اور قائم بالذات ہستی ہے۔ وہ مادی، جسمانی یا حوادثی وجود نہیں۔ اور نہ ہی وہ کسی زمانی یا مکانی خاص سمت یا حد سے محیط ہے۔ علم، قوت، حیات اور اختیار اس کی بدیہی صفات ہیں۔ سماعت، بصارت اور کلام کی صفات سے بھی وہ مرصع ہے۔

اشاعرہ نے خدا کی صفات اور ذات کے بارے میں اعتدالی صورت اختیار کی اور ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو کہ معروف معنوں میں صفات رکھتا ہے۔ اُن کے نزدیک بلاشبہ خدا تشبیہی صفات ظاہری طور پر رکھتا ہے مگر انھیں ان کے لغوی معنوں میں کسی صورت بھی نہیں لیا جاسکتا۔ بلکہ ان کو ہمیں بلا کیف یا بے مثل تصور کرنا چاہیے، اور اس بارے میں ''کیسے'' کا سوال نہیں کرنا چاہیے اور اسی طرح انھیں بلا تشبیہ تصور کرتے ہوئے ان کی امثال کی تلاش عبث نہیں کرنی چاہیے۔ معتزلہ کے برعکس اشاعرہ کا خیال تھا کہ خدا کی صفات یگانہ ہیں اور بدیہی طور پر اور ازلی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں۔ یہ صفات ازلی ہیں۔ مگر اس کی یہ صفات اس کی ذات نہیں ہیں، بلکہ یہ صفات اُس کی ذات سے علیحدہ اور مختلف ہیں۔

اشاعرہ کے مطابق خدا کرسیٔ عظیم پر متمکن ہے۔ اور اس کی کرسی تمام آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات پر محیط ہے۔ انھوں نے اس تصور اور عقیدہ کی نفی کی کہ خدا ہر جگہ موجود ہے۔

اشاعرہ، معتزلہ اور دیگر مسلم فلاسفہ کے بخلاف دیدارِ جمالِ باری تعالیٰ کو ممکن سمجھتے ہیں مگر وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خدا

1.Karen Armstrong, A History of God, P.211-213

نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، صفحہ ۸۳۔۸۴

عطیہ سید، اقبال۔ مسلم فکر کا ارتقاء، لاہور، سنگِ میل، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۵۔۴۰

کو ہم، جسمانی اعضاء پھیلاتے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کر کے، کہ وہ خدا ہے، دیکھ سکیں گے۔ اُن کے مطابق خدا کی ذات کے دیدار کی صلابت سے انکار کرنا، خدا کی قدرتِ کاملہ وعاجلہ سے انکار کرنا ہے۔ اور خدا کے قادر مطلق ہونے کا انکار خود اس کی ذات کے انکار کے مترادف ہے۔(۱)

اِخوانُ الصَّفا:

تصورِ باری تعالیٰ سے متعلق، اخوان الصفا کے نظریات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکرِ انسانی کے تمام مقولات سے بالاتر ہے۔ عقل خدا ہی کی طرف سے آتی ہے۔ یہ مکمل روحانی تنویر ہے جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روحِ عام ظہور کرتی ہے اور روحِ عام سے اولین مادہ ظہور کرتا ہے۔ جب یہ مادۂ اولین ابعاد قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے تو یہ مادۂ ثانوی بن جاتا ہے اور اس سے کائناتِ عالم وجود میں آتی ہے۔(۲) دراصل اِخوان الصفا نظریۂ تنزلات کے قائل ہیں۔ اِن کے نزدیک وجود کی نو قسمیں ہیں: پہلا وجود ازلی وابدی یا ذاتِ الٰہی ہے، جس سے وجود کی باقی آٹھ قسموں کا بتدریج ظہور ہوا ہے۔ اصل یہ ہے کہ تمام کائنات یا عالم کا وجود ذاتِ الٰہی ہے جو رفیع ترین وجود ہے اور اسی سے وجودِ عالم کا صدور ہوا ہے اور اس طرح ہوا ہے جیسے لفظ کا ظہور نطق سے اور روشنی کا سورج سے ہوتا ہے۔ یہ صدور بتدریج یا درجہ بدرجہ ہوا ہے۔ سب سے پہلے وحدتِ الٰہی سے عقلِ فعال یعنی وجودِ ثانی کا صدور ہوا۔ اس کے بعد بتدریج دیگر ہستیوں کا ظہور ہوا: (iii) روح یا عقلِ منفعل (iv) مادۂ اوّل (v) عالمِ فطرت یا طبیعتِ فعال (vi) اجسام یا مادۂ ثانی (vii) کُراتِ سماوی کا عالم (viii) عالمِ تحتِ قمری اور (ix) عالمِ ارضی کے موالیدِ ثلاثہ، مثلاً معدنیات، نباتات اور حیوانات۔ عقل، روح اور مادۂ اولیٰ بسیط ہیں۔(۳) اخوان الصفاء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔(۴)

۲۔۳۔۱۔۴ صوفیاء کا تصورِ حقیقتِ مطلق

بیشتر صوفیہ کرام نے وجودِ باری تعالیٰ پر بحث ہی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ تصوّف کا موضوع خدا کی ذات نہیں بلکہ نفسِ انسانی ہے اور نفسِ انسانی کا تزکیہ وطہارت اور آلائشِ دنیا سے اس کی تطہیر کر کے خدا تک پہنچنا اس کی غایت اور منتہاء مقصود ہے۔ اس لیے وجود کے جو مباحث صوفیہ کے ہاں ملتے ہیں وہ وجودِ باری تعالیٰ پر بحث کے نہیں ہیں بلکہ اس بحث سے متعلق ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کیا رابطہ ہے۔ اس لیے انھوں نے وجود کی مختلف تقسیمات کی ہیں اور اس کے درجات بھی متعین کیے ہیں۔

۱۔ وحید عشرت، اشاعرہ، اقبال ریویو، جنوری تا مارچ ۱۹۸۵، صفحہ ۱۳۹۔۱۵۵

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۵۱۶

۳۔ نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، صفحہ ۱۶۵۔۱۶۶

۴۔ نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۲، صفحہ ۱۶۳

اللہ تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کے سلسلہ میں صوفیہ کرام کے تین اقوال ہیں:

۱۔ اوّل یہ کہ وجود میں تعدد ہوگا جیسے اللہ کا وجود، انسان کا وجود، حیوانات کا وجود وغیرہ۔ یہاں لفظ وجود، اللہ اور مخلوقات میں مشترک ہے تاہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے اللہ کا وجود، مخلوقات کے وجود سے مغائر ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود میں تعدد تو ہوتا ہے اور واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان اشتراکِ لفظی بھی ہے۔ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجودِ مشترک معنوی ہے۔ یعنی واجب کے مقابلے میں لفظ وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکنات کی تمام قسموں کے بارے میں کچھ اور۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی کے اطلاق میں وجودِ مشترک معنوی ہے۔ یعنی وجود کا ایک ہی مفہوم ہے۔ خواہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو یا ممکنات کی طرف۔ وجود اپنی اصل کے اعتبار سے ایک ہے۔ اس وجود کے علاوہ جو کچھ ممکنات یا مخلوقات میں نظر آتا ہے وہ اصلاً منفرد وجود نہیں بلکہ وجود واحد کے شیونات ہیں۔(۱)

صوفیہ کے نزدیک اصل اہمیت توحید کی ہے بلکہ اُن کے نزدیک تمام اعمال کا مدار ہی توحید پر ہے۔ امام قشیری نے لکھا ہے:

> ''اس جماعت کے جس قدر شیوخ گزرے ہیں انھوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی اور ان قواعد کی پیروی کی ہے جن پر انھوں نے سلف صالحین اور دیگر اہلِ سنت کو پایا۔ یعنی ایسی توحید جس پر نہ فرقۂ ممثلہ کی تمثیل کا اثر ہے اور نہ معطلہ کی تعطیل کا انھیں یہ بات تحقیقی طور پر معلوم تھی کہ موجود کی کیا صفتیں ہیں اور معدوم کی کیا''۔(۲)

تاج الاسلام ابوبکر الکلاباذی اپنی کتاب ''التعرف لمذہب اہل التصوف'' میں صوفیہ کے تصورِ توحید کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

> ''تمام صوفیہ کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، احد ہے، صمد ہے، قدیم، عالم، قادر، حیّ، سمیع، بصیر، عزیز، عظیم، جلیل، قدیر، جوار، رؤف، متکبر، جبار، باقی و دائم، الہٰ، الاسید، مالک، رب، رحمٰن، رحیم، مرید، حکیم، متکلم، خالق، رازق وغیرہ اِن تمام صفات سے متصف ہے جن سے اُس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔ وہ ان تمام ناموں سے موسوم ہے جن سے اُس نے اپنے آپ کو موسوم کیا ہے۔ وہ اپنے اسماء وصفات کے ساتھ قدیم ہے اور مخلوقات کی ان تمام صفات سے بے نیاز ہے جو مخلوق کے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ ہر قسم کے محدثات کے پہلے موجود ہے۔ اس کے سوا نہ کوئی قدیم ہے نہ معبود۔
>
> وہ نہ جسم ہے، نہ صورت ہے۔ نہ اس کی کوئی مخصوص شکل ہے، نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ اس کے لیے اجتماع ہے نہ افتراق، نہ وہ متحرک ہے اور نہ ساکن، نہ وہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ، نہ اس کے ٹکڑے ہیں نہ حصے، نہ اعضاء و جوارح، نہ وہ

۱۔ محمد مشتاق تجاوری، صوفیہ کا تصورِ توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، صفحہ ۱۵۰۔۱۵۱

۲۔ عبدالکریم قشیری، الرسالۃ القشیریہ، مترجمہ: پیر محمد حسن، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۶۳

جہت ہے اور نہ مکان، نہ اس پر محدثات کا گزر ہوتا ہے، نہ اس پر نیند طاری ہوتی ہے۔ نہ اس پر اوقات گذرتے ہیں، نہ اس کو اشارہ سے مشخص کیا جاسکتا ہے۔ نہ وہ زمان میں ہے، نہ مکان میں، نہ اس کے لیے خلوت ہے نہ جلوت۔ نہ افکار اس کا احاطہ کرسکتے ہیں نہ کوئی پردہ اس کو چھپا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی آنکھ اُس کو دیکھ سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے ''متیٰ'' (کب) تو اس کی ذات وقت پر مقدم ہے اور اگر کوئی کہے ''قبل'' (پہلے) تو قبل اس کے بعد ہے اور اگر کوئی کہے ''ھو'' (وہ) تو ''ھ'' اور ''و'' اس کی تخلیق ہیں اور اگر کوئی کہے وہ کہاں ہے تو اس کا وجود مکان پر مقدم ہے۔

صوفیہ کا اتفاق ہے کہ کوئی آنکھ اُس کو دیکھ نہیں سکتی۔ نہ خیال اُس کا احاطہ کرسکتا ہے۔ نہ اس کے اوصاف تبدیل ہوتے ہیں۔ نہ اس کے اسماء تبدیل ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے اور ایسا ہی رہے گا۔ وہ اوّل ہے، آخر ہے، ظاہر ہے، باطن ہے، وہ ہر چیز کا جاننے والا ہے، کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے''۔(۱)

توحید کی تشریح میں صوفیہ کرام نے بعض اوقات ایک مخصوص قسم کی اشاراتی زبان استعمال کی ہے۔ اس زبان کی حقیقت کے بارے میں تو کچھ کہنا مشکل ہے چونکہ صوفیا کرام اس قسم کے جملے مخصوص کیفیات سے دوچار ہونے کے بعد فرماتے تھے اور ان کی نظروں میں وہی کیفیت موجود رہتی تھی، اس لیے جب تک وہی کیفیت سامنے نہ ہو اِن کی تفہیم مشکل ہوتی ہے۔ بالفاظِ دیگر صوفیہ کرام کا یہ کلام ان کے تجربات کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ تجربات اس عالم سے متعلق نہیں ہوتے، اس لیے دنیا کی زبان یا موجودات کے ذریعہ ان کی وضاحت یا تشریح ممکن ہیں۔(۲)

بیشتر صوفیہ نے اِن تجربات و مشاہدات کو بیان نہیں کیا، لیکن بعض صوفیہ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اِن تجربات اور کیفیات کو حقیقی، دائمی اور مستقل سمجھا اور اس اساس پر ایک فلسفہ یا نظریہ تشکیل دیا۔(۳)

مثلاً: ابنِ عربی کا نظریۂ وحدت الوجود، ابنِ سبعین کا نظریۂ الوحدۃ المطلقہ، امام غزالی کا نظریۂ وجود الواحد، حلاج کا نظریۂ حلول، بعض صوفیہ کا نظریۂ انسانِ کامل اور شیخ احمد سرہندی کا نظریۂ وحدۃ الشہود وغیرہ۔

نظریۂ وحدۃ الوجود اور نظریۂ وحدۃ الشہود کا تعارف گزشتہ اوراق میں کروایا جاچکا ہے۔(۴) نظریۂ ''الوحدۃ المطلقہ'' ابن سبعین کا نظریہ ہے۔ اس کے مطابق وجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وجودِ مطلق ہے، تو وہ اللہ ہے، دوسرا وجود مقید وہ ہم آپ (موجودات) ہیں، تیسرا وجودِ مقدر ہے جو مستقبل میں پیش آئے گا۔ لیکن ابن سبعین کے مطابق یہ تقسیم اضافی اور معنوی ہے، حقیقی نہیں۔ چنانچہ آگے لکھتے ہیں کہ وجودِ مقدر لاشی محض ہے، اسی طرح وجودِ مقید بھی لاشی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سوائے حق محض کے کچھ نہیں۔ اس طرح ابنِ سبعین بھی ابنِ عربی کی طرح اس کے قائل تھے کہ موجود صرف ایک ذات ہے۔ وہ مخلوقات کو عین ذات حق قرار دیتے ہیں بلکہ وہ مخلوقات کے سرے سے قائل ہی نہیں اور نہ ہی عدم کے۔ اُن

۱۔ ابوبکر الکلاباذی التعرف لمذہب اہل تصوف، مترجمہ: پیر محمد حسن، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۹۶۔۹۸

۲۔ محمد مشتاق تجاوری، صوفیہ کا تصورِ توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، صفحہ ۱۵۹۔

۳۔ ایضاً صفحہ ۱۶۹

۴۔ دیکھیے صفحہ نمبر ۱۶۔۱۷

کے نزدیک چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی ابدی اور عدم سے پاک ہے اس لیے اس کا علم یا اس کا فیضان جو دراصل وہ خود ہی ہے وہ بھی ازلی اور عدم سے منزہ ہوا۔(۱)

نظریۂ وجودِ واحد، ابن عربی کے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا نظریہ ہے جسے امام غزالی نے پیش کیا تھا۔ اس میں امام غزالی نے توحید کے چار مراتب بیان کیے ہیں۔

۱۔ لا الٰہ الا اللہ کا اعتقاد رکھنا۔

۲۔ قلب کا اِن الفاظ کے معنی کی تصدیق کرنا۔ یہ عوام کا ایمان ہے۔

۳۔ کشف کے ذریعے نورِ توحید کا مشاہدہ کرنا۔ یہ مقربین کا ایمان ہے

۴۔ صرف وجودِ واحد کا مشاہدہ کرنا، حتیٰ کے اپنے وجود کی بھی نفی کر دینا۔ یہ صدیقین کا مرتبہ ہے۔

اس چوتھے مرتبہ، جسے امام غزالی راہِ سلوک کی آخری منزل قرار دیتے ہیں، کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے مشاہدہ میں وجودِ واحد کے سوا کچھ بھی نہ رہے، وہ کثرت کو بھی یوں نہ دیکھے کہ یہ کثرت ہے بلکہ یوں دیکھے کہ واحد ہے۔ امام موصوف نے متعدد مقامات پر توحیدِ وجودی کے ساتھ توحیدِ صفائی اور توحیدِ فعلی کا بھی اثبات کیا ہے اور لکھا ہے کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور اس کی صفات کے اور اس کے افعال کے کوئی چیز موجود نہیں۔ (۲) بہرحال امام غزالی کا یہ نظریہ کلیتاً ذوقی اور عرفانی نوعیت کا تھا۔ اِن پر جو کیفیات و واردات طاری ہوئیں۔ انھوں نے اس کا اظہار کر دیا۔ (۳)

نظریۂ حلول کے مطابق خدا اپنے برگزیدہ بندوں میں حلول کر جاتا ہے۔ اس نظریہ کا بانی حسین بن منصور حلاج تھا۔ اُس کا کہنا تھا کہ جب خدا نے آدم کے پتلے میں روح (سانس) پھونکی تھی تو اُس نے آدم میں حلول کر لیا تھا، بعد میں وہ برگزیدہ ہستیوں میں حلول کرتا رہا ہے۔ (۴)

انسانِ کامل کا نظریہ بھی صوفیہ کے تصورِ اللہ کا ایک حصہ ہے، البتہ یہ تصور بہت محدود طبقۂ صوفیہ میں مقبول ہو سکا۔ اس طبقہ میں بھی اس کی مختلف تعبیریں ہیں مثلاً ایک تعبیر ابنِ عربی نے کی ہے، ایک تعبیر صدرالدین قونوی کی جبکہ ایک عبدالکریم الجیلی کی ہے۔ یہ تعبیرات باہم متفاوت بھی ہیں۔

انسانِ کامل کا ایک تصور یہ ہے کہ انسان کا وجود فی نفسہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی ذاتِ واجب الوجود براہِ راست انسان کی شکل میں ظاہر نہیں ہو سکتی اس لیے واجب الوجود کے مراتب ہیں۔ اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ

۱۔ محمد مشتاق تجاوری، صوفیہ کا تصورِ توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج ۴، صفحہ ۱۷۲، ۱۷۴

۲۔ محمد مشتاق تجاوری، صوفیہ کا تصورِ توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج ۴، صفحہ ۱۷۵

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۷۴

۴۔ علی عباس جلالپوری، خرد نامۂ جلالپوری، جہلم، خرد افروز، ۱۹۹۳، صفحہ ۱۳۸

واجب الوجود ہے اور چالیسواں مرتبہ انسانِ کامل ہے۔یعنی وجود کے چالیسوں مرتبہ میں اس کو شکل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس ظہور کے ساتھ ہی عالم کی تکمیل ہوگئی۔ چنانچہ انسان موجوداتِ ظاہریہ میں اعلیٰ ترین درجہ ہے اور ہر اعتبار سے حقیقت اور مخلوق کی تمام حقائق کا جامع ہے۔ وہی حق، ذات، صفات، عرش، کرسی، لوح، قلم، فرشتہ، جن، ستارے، زمین، خالق، قدیم اور حادث ہے۔لہٰذا اپنے وجود کی معرفت ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے چونکہ اس کا وجود ہی واجب الوجود ہے اور وہی حقیقتِ عظمیٰ ہے۔(۱)

انسانِ کامل کی ایک تشریح ابنِ عربی نے کی ہے۔اس کے مطابق واجب الوجود جب مرتبۂ ذات سے تنزول اوّل کی جانب مائل ہوتی ہے تو انسانِ کامل کا ظہور ہوتا ہے۔یعنی وجود کا دوسرا مرتبہ جسے تنزلِ اوّل کہتے ہیں وہی انسانِ کامل کا ظہور ہے اور انسانِ کامل حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ ہیں۔اس لیے تنزلِ اوّل کو حقیقتِ محمدیہ بھی کہتے ہیں۔اس نظریہ کے مطابق انسانِ کامل ذاتِ واحد کا ایک محدود مظہر ہے لیکن یہ مظہر تمام مظاہر میں اعلیٰ وارفع اور تمام کمالاتِ ظاہری و باطنی سے علی وجہ الکمال متصف ہے۔(۲)

عبدالکریم الجیلی کا نظریۂ انسانِ کامل صرف حضور ﷺ کے افضل البشر ہونے کا اثبات ہے۔اس کے مطابق انسان صرف ایک مخلوق ہے اور اس مخلوق میں اعلیٰ ترین درجہ حضرت محمد ﷺ کا ہے۔(۳)

۴.۲. غیر الہامی مذاہب

ایسے مذاہب جن کی بنیاد احکامِ الٰہی پر نہ ہو غیر الہامی مذاہب کہلاتے ہیں۔دنیا میں ایسے مذاہب کی تعداد کا تعین مشکل ہے۔چند معروف غیر الہامی مذاہب میں حقیقتِ مطلق کے تصور کا جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

۴.۲.۱ ہندومت (HINDUISM)

ہندو فلسفہ صفاتِ الٰہیہ کے لحاظ سے ایک چیستان ہے۔اس میں توحیدی عقائد بھی پائے جاتے ہیں اور مشرکانہ عقائد بھی، لیکن جہاں تک عمل کا تعلق ہے، ہنود مشرک و اصنام پرست رہے ہیں۔اللہ سبحانہ تعالیٰ سے متعلق اُن کی دینی کتب میں بیک وقت تنزیہی تصورات بھی ملتے ہیں اور تجسیمی و وحدت الوجودی بھی، توحیدی عقائد بھی پائے جاتے ہیں اور مشرکانہ بھی۔ جہاں تک اُن کے عملی مذہب کا تعلق ہے، سیکڑوں دیوتا، کوہ و دریا، حجر و شجر، ناگ، بندر، ہاتھی اور سورج وغیرہ اُن کے معبود بن گئے۔اوتاریت کے عقیدے نے اُنھیں اصنام پرست بنا دیا۔صفاتِ الٰہیہ میں اشراک و تعدد اور تجسیم و تشخص کے عقائد نے انھیں سینکڑوں دیوتاؤں، دیویوں اور خداؤں کے پجاری بنا دیا۔لیکن اس کے باوجود ان میں سب خداؤں کا ایک برتر و اعلیٰ

۱۔محمد مشتاق تجاوری، صوفیہ کا تصورِ توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، صفحہ ۱۸۰

۲۔ایضاً، صفحہ ۱۸۱

۳۔ایضاً، صفحہ ۱۸۲

اور منزہ بحث خدا کا تصور بھی ملتا ہے۔(۱) رگ وید کے زمزموں میں ہمیں ایک طرف مظاہرِ قدرت کی پرستش کا ابتدائی تصور بتدریج پھیلتا اور مجسم ہوتا دکھائی دیتا ہے تو دوسری طرف ایک بالاتر اور خالقِ کل ہستی کا توحیدی تصور بھی آہستہ آہستہ اُبھرتا نظر آتا ہے۔(۲)

ہندوؤں کے مذہبی تصورات، اُن کے مذہبی ادب میں ملتے ہیں۔ جن کتب کو ہندو اپنا مذہبی ادب تسلیم کرتے ہیں، اُن کی تعداد بہت زیادہ ہے، مگر ان میں بنیادی، قدیم اور مشہور و مقبول مندرجہ ذیل تین کتب یا اِن کتب کے سلسلے ہیں:

۱۔ وید

۲۔ اپنشد

۳۔ بھگوت گیتا

لہٰذا ہم ہندومت کے تصورِ حقیقتِ مطلق کو سمجھنے کے لیے انہی کتب کا سہارا لیتے ہیں:

وید:

وید میں ایک سب سے بالا اور کل کائنات کی خالق ہستی کے تصور کی نمود صاف دکھائی دیتی ہے۔ یہ توحیدی تصور بہت پرانے گزشتہ عہد کے بنیادی تصور کا بقیہ ہے یا مظاہرِ قدرت کی کثرت آرائیوں کا تصور، بہر حال خود بخود کثرت سے وحدت کی طرف ارتقائی قدم اُٹھانے لگتا ہے۔ خداؤں کا وہ ہجوم جن کی کثرت تین سو تینتیس تک پہنچ گئی تھی، تین دائروں میں سمٹنے لگتی ہے یعنی زمین، فضا اور آسمان میں اور پھر یہ ایک رب الارباب تصور کی نوعیت پیدا کر لیتا ہے، پھر اور زیادہ سمٹنے لگتا ہے اور ایک سب سے بڑی اور سب پر چھائی ہوئی ہستی نمایاں ہونے لگتی ہے۔ یہ ہستی کبھی ''ورون'' میں نظر آتی ہے کبھی ''اندر'' میں اور کبھی ''اگنی'' میں لیکن بالآخر ایک خالقِ کل ہستی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو پروردگارِ عالم اور خالقِ کل کے نام سے پکاری جانے لگتی ہے اور جو ساری کائنات کی اصل اور حقیقت ہے۔ وہ ایک ہے مگر علم والے اسے مختلف ناموں سے پکارتے ہیں یعنی ''اگنی، یم، ماتری شوان''۔ وہ ایک نہ تو آسمان ہے، نہ زمین ہے، نہ سورج ہے، نہ ہوا کا طوفان ہے۔ وہ کائنات کی روح ہے تمام قوتوں کا سرچشمہ، ہمیشگی ہے، لازوالی ہے۔ وہ بغیر سانس کے سانس لینے والی ہستی ہے، ہم اُسے دیکھ نہیں سکتے، ہم اُسے پوری طرح بتا نہیں سکتے، وہ حقیقتِ یگانہ یعنی الحق ہے۔ یہی وحدت ہے جو کائنات کی تمام کثرت کے اندر دیکھی جا سکتی ہے۔(۳)

۱۔ نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۱، صفحہ ۲۰

۲۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۳۸

۳۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۳۸

موہن لال ماتھر، ہندوستانی فلسفہ، لاہور، نگارشات، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۱۴۔۲۹

اپنشد:

اپنشدوں کے مطابق برہمہ حقیقتِ مطلق ہے، برہمہ لامحدود، ازلی وابدی، ہر شے پر قادر، ہر شے سے باخبر اور خود آگاہ ہے۔ وہ روح الارواح ہے۔ وہ لطیف جوہر ہے جو ساری زندہ اور بے جان دنیا پر محیط ہے۔ جس میں سے تمام زندہ چیزیں پیدا ہوئی ہیں، جس میں زندہ رہتی ہیں اور انجام کار فنا ہو کر جس میں واپس جائیں گے وہ برہمہ ہے۔ سورج، چاند، آکاش، زمین، دن، رات، مہینے، سال، سمندر، دریا وغیرہ سب برہمہ کے حکم کی وجہ سے باقاعدگی سے چلتے ہیں۔ برہمہ لا محدود ہے۔ وہ محیطِ کل ہے اور ماورا ہے۔ وہ ساری کائنات میں سمایا ہوا ہے۔(۱) برہما کی یاد کے لیے کسی بت یا کسی محسوس چیز کی ضرورت نہیں بلکہ ہر آدمی خود اپنی ذات میں برہما یعنی خالقِ کائنات کو پا سکتا ہے۔(۲)

بھگوت گیتا:

بھگوت گیتا کی رو سے خدا ایک ذی شعور، ابدی اور توانا ہستی ہے جو ازل سے موجود ہے۔ وہ نہ صرف اس عالمِ فانی سے ممیّز ہے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی اس کی ہستی بالکل جدا ہے۔ اس طرح وہ ایک روح تو ہے لیکن ایسی روح نہیں جو انسانوں میں پائی جاتی ہے، خدا کی دو فطرتیں ہیں: ایک اعلیٰ اور دوسری ادنیٰ۔ پہلی فطرت ایک اعلیٰ روحانی طاقت ہے جس پر کائنات کے قیام کا دارومدار ہے جبکہ دوسری فطرت مادیت ہے یعنی اس میں مادہ کے خواص موجود ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا کی ذات کا نصف حصہ مادی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ خدا مادے میں رواں دواں ہے اور اس کے واسطے سے کائنات میں عمل پذیر ہے۔ خدا کے تمام افعال واعمال کائنات کی بھلائی کے لیے ہیں۔ اُس کی نہ کوئی غرض ہے نہ مقصد۔ دنیا میں جب برائیوں کا غلبہ ہو جاتا ہے تو خدا ایک نئی صورت میں ظہور کرتا ہے تاکہ نیکی اور بھلائی کو غلبہ حاصل ہو۔(۳)

۲.۲.۴ بدھ مت (BUDHISM)

بدھ مت میں خدا اور روح کی ہستی کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ اس کا دائرہ اعتقاد وعمل صرف زندگی کی سعادت اور نجات کے مسئلے تک محدود ہے۔ وہ صرف ''پرکرتی'' یعنی مادۂ ازلی کا حوالہ دیتا ہے جسے کائناتی طبیعت حرکت میں لاتی ہے۔ نروان سے مقصود یہ ہے کہ ہستی کی انانیت ختم ہو جائے اور زندگی کے چکر سے نجات مل جائے۔(۴) گوتم بدھ نے صرف

۱۔ امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، صفحہ ۱۶۴،۱۶۳

موہن لال ماتھر، ہندوستانی فلسفہ، صفحہ ۳۰۔۵۶

۲۔ عبدالرشید، ڈاکٹر، ادیان ومذاہب کا تقابلی مطالعہ، صفحہ ۶۵

۳۔ محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذاہب عالم، صفحہ ۱۶

۴۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۴۳

The New Encyclopedia Britanica, 15th ed, V-3, P-602-603

مذہب کے عملی پہلو یا اخلاقیات پر زور دیا اور مابعد الطبیعاتی پہلو کو نظر انداز کر دیا تھا لیکن چونکہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اسے زندگی کی جدوجہد میں خارجی اور مافوق الفطرت امداد چاہیے۔ اس لیے اس کے پیروؤں نے خدا کی خالی مسند پر خود گوتم بدھ کو لا بٹھایا اور آدھی سے زیادہ دنیا اس کے بتوں سے معمور ہوگئی۔(۱)

۲.۲.۳ زرتشت (ZORASTIANISM)

جب زرتشت کا ظہور ہوا (۶۶۰ ق۔م) تو اُس نے ایرانیوں کو اُن کے قدیم نظریات سے نجات دلائی اور مزدیسنا کی تعلیم دی یعنی دیوتاؤں کی جگہ ایک خدائے واحد ''اہورامزدا'' کی پرستش کی تعلیم دی۔(۲) ''اہورا'' کا مطلب آقا یا مالک ہے، ''مز'' کا مطلب عظیم اور ''را'' کا مطلب علم ہے۔ چنانچہ اہورامزدا کا مطلب ''خدائے علیم وخبیر'' ہوا۔(۳) مزد یسنا میں اہورامزدا (خدا) کی جو صفات مرقوم ہیں، اُن کے مطابق وہ یگانہ ہے، بے ہمتا، بے مثال، نور، پاکی، سرتاسر حکمت، خیر اور تمام کائنات کا خالق ہے۔ وہ ہمہ دان اور تمام اچھی چیزوں اور نیکیوں کا خالق ہے، وہ قادر مطلق ہے، جس کے اختیار میں پوری کائنات ہے۔ زرتشت کے مطابق اہورامزدا میں سات خصوصیات یعنی نور، اچھے خیالات، راستی، اختیار، کرم، رحم اور لافانیت ہیں۔ مزید براں وہ ہر جگہ موجود، حفاظت کرنے والا اور زندہ رکھنے والا ہے۔ مخلوق میں تمام خیر اور فائدہ مند چیزیں اس میں سے ہی صادر ہوتی ہیں اور اس کے الٹ ہر چیز اہرمن (شیطان) کی پیدا کردہ ہے۔(۴)

۲.۲.۴ کنفیوشش ازم (CONFUCIANISM)

چین میں قدیم زمانے سے مقامی خداؤں کے ساتھ ایک ''آسمانی'' ہستی کا اعتقاد بھی موجود تھا۔ ایک ایسی بلند اور عظیم ہستی جس کی علویت کے تصور کے لیے ہم آسمان کے سوا اور کسی طرف نظر نہیں اُٹھا سکتے۔ یہ ''آسمان'' چینی تصور کا ایک ایسا بنیادی عنصر بن گیا کہ چینی جمعیت ''آسمانی جمعیت'' اور چینی مملکت ''آسمانی مملکت'' کے نام سے پکاری جانے لگی۔ جب ۵۵۱ ق۔م، چین میں کنفیوشش کا ظہور ہوا۔ اُس نے ملک کو علمی زندگی کی سعادتوں کی راہ دکھائی، اور معاشرتی حقوق وفرائض کی ادائیگی کا ایک قانون مہیا کر دیا۔(۵) مگر اُس کے ہاں خدائے اعلیٰ کا تصور نہایت مبہم ہے۔ ایک طرف وہ ایک اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے پر زور دیتا ہے اور دوسری طرف وہ اپنے عہد میں مروجہ مشرکانہ مناسک و رسوم کی بجا آوری کی تلقین کرتا

۱۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۱۴۸

۲۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۳۶

۳۔ امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، صفحہ ۲۲۶

4.The New Encyclopedia Britanica, 15th ed, V-3, P-1116-1121

کشاف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۴۳۹

۵۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۳۶

دکھائی دیتا ہے۔(۱) اُس کے اِس تصور سے چینیوں کے مذہبی افکار کو کوئی خاص بلندی نہ ملی بلکہ اس کے ذریعے قدیم چینیوں کی آبا پرستی اور مردہ پرستی کو خاص تقویت ملی۔حتیٰ کہ وہ خود نہایت پابندی کے ساتھ مردوں کے سامنے قربانیاں پیش کرتا تھا۔(۲) لہٰذا جہاں تک خدا کی ہستی کا تعلق ہے، کنفیوشش ازم میں، ''آسمان'' کا قدیمی تصور برقرار رہا اور اجداد پرستی کے عقائد نے اس کے ساتھ مل کر ایک ایسی نوعیت پیدا کر لی گویا آسمانی خدا تک پہنچنے کا ذریعہ گزری ہوئی روحوں کا وسیلہ اور تشفی ہے۔ چنانچہ قربانیاں چینی مندروں کا تقاضا برابر پورا کرتی رہیں اور یوں اشتراک اور تعدّد کے تصور کی پوری نقش آرائی ہوگئی۔(۳)

۵۔جدید فلاسفہ کا تصورِ حقیقتِ مطلق

ڈیکارٹ (RENE DECARTES)

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے لیے دو دلائل پیش کیے ہیں۔ پہلی دلیل تو خدا کے لامتناہی وجود کے ذہنی تصور کے طور پر دی گئی ہے۔یعنی ایک ایسا لامتناہی تصور جسے کوئی محدود اور متناہی تصور خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ بہ الفاظِ دیگر محدود سے لامحدود کا صادر ہونا ممکن نہیں۔ دوسری دلیل خدا کے وجود کے ضمن میں اس کے وجودِ کامل کی حیثیت کا حامل ہونا ہے۔جس کی یہی کاملیت بجائے خود اس کے موجود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

ڈیکارٹ کے خیال میں مطلق یا وجودیاتی حقیقت جوہر پر مشتمل ہوتی ہے۔اُس کے مطابق جوہر وہ شے ہے جو اس طرح پر موجود ہوتا ہے کہ اسے اپنے وجود کے لیے، اپنے آپ سے ماورا کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوا کرتی۔ وہ کہتا ہے کہ صرف اور صرف ایک ہی جوہر موجود ہے جو مطلقاً آزاد جوہر ہے اور اسی آزاد جوہر کو ہم خدا کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔دیگر جواہر محض اسی آزاد جوہر کی تخلیق ہیں۔ بہر حال خدا اور اس کی تخلیقات دونوں ہی جواہر ہیں تاہم اِن دونوں جواہر سے مراد ایک ہی جیسا جوہر نہیں ہے۔ کیونکہ جوہر کی اصطلاح کا اطلاق خدا اور اس کی پیدا کردہ مخلوقات پر ہم صوتی طور پر نہیں ہوتا بلکہ جوہر کی اصطلاح ایک دو معنی اصطلاح ہے جسے دو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔(۴)

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ نفس ہو یا جسم دونوں ہی متناہی اور محدود وجودات ہیں، جو اپنے وجود یا ہونے کے لیے خدا کے پابند یا محتاج ہیں۔ جب کہ خدا ایک لامتناہی وجود ہے جو اپنے وجود کے لیے اپنی ذات سے ماورا کسی اور شے کا محتاج نہیں۔

۱۔نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج۔۱، صفحہ ۷۵

۲۔ایضاً صفحہ ۷۶

۳۔ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، صفحہ ۱۳۶

The New Encyclopedia Britanica, 15th ed, V-3, P-530

۴۔قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۲۶۵، ۲۶۶

نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۲۶۷

وہ مطلق اور خود مختار ہے جسے کسی نے پیدا نہیں کیا۔ وہ لامتناہی ہے اور ایسی عظیم صداقت ہے جو ہمارے بدیہی علم کی ضمانت دیتی ہے۔ یعنی جو کچھ کہ بدیہی ہے وہی حق ہے۔ عقل کے ذریعے خدا کی بہت سی صفات اوران کے تقاضوں کو بھی جانا جاسکتا ہے۔ خدا ازلی، قادرِ مطلق، علیم وخبیر اور سراسر خیر وبرکت ہے۔(۱)

سپنوزا (BENEDIET SPINOZA)

سپائی نوزا کے نزدیک خدا ایک لامتناہی مطلق وجود کا حامل ہے اور یہ وجود لامتناہی کائنات کے مطلق جوہر یا مواد کے مماثل ہے۔ اور دنیا کا یہ مطلق جوہر ایک ایسی شے ہے جس کا تصور ہمارے ذہن میں آزادانہ طور پر آتا ہے۔ یہ جوہر بذاتِ خود موجود ہے لہٰذا اپنی تفہیم کے لیے کسی دوسرے تصور کا محتاج نہیں۔ خدا کی لامحدود صفات میں سے ہمیں صرف دو کا علم ہو پاتا ہے یعنی ذہن اور مادہ جبکہ خدا کی لامتناہیت سے ہم ہمیشہ لاعلم ہوا کرتے ہیں۔ خدا ابدی حیثیت کا حامل وجود ہے۔ اس کی یہ ابدیت ہی اُس کا لامتناہی جوہر ہے اور حقیقت کا جوہر اصلی ہے۔ سپنوزا کے نزدیک کوئی شے خارج از خدا نہیں۔ خدا کائنات کی ہر شے میں سرائیت کیے ہوئے ہے اور وہ اشیاء کی کسی ایسی علت کی حیثیت نہیں رکھتا جو محض عارضی نوعیت کی ہو اور خارج سے ان اشیاء پر اثر انداز ہوتی ہو۔ اس طرح سپنوزا وحدۃ الوجود کا فلسفہ پیش کرتا دکھائی دیتا ہے۔(۲)

جان لاک (JOHN LOCK)

جان لاک خدا کو ایک حقیقت تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اپنی خلقت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ وہ آپ سے آپ وجود میں نہیں آیا بلکہ اس کا کوئی خالق ہے۔ اس کے نزدیک خدا روح ہے، علیم وخبیر، قادرِ مطلق اور عادل ہے۔ اس نے دنیا بنائی، انسان کو پیدا کیا اور کائنات میں اپنے قوانین جاری وساری کیے۔ یہ قوانین آفاق اور انفس پر غور کرنے کے بعد معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کرنے والے جزا اور خلاف ورزی کرنے والے سزا کے مستحق ہیں۔(۳)

جارج برکلے (GOERGE BERKELEY)

برکلے کہتا ہے کہ خدا ہی دنیا کا خالق ہے۔ وہ لطیف ترین روح ہے اور پوری کائنات میں یہ روح سرائیت کیے ہوئے ہے۔ مادہ یا جسم اسی روح کی ایک شان ہے۔(۴) برکلے کے نزدیک کائنات میں حقیقی اشیاء کا وجود، دراصل ان

۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآنِ حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۲۹

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۲۷۵۔۲۷۶

Will Durant, The Story of Philosophy, P.170

۳۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآنِ حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۳۰

Will Durant, The Story of Philosophy, P.255

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۳۰۸

تصورات کا وجود ہے، جو ہمارے حواس پر مرتسم ہوتے رہتے ہیں اور ان تصورات کا خالق خدا ہے۔ قوانینِ فطرت محض خدا کے خوارقِ عادت میں سے ہیں کہ جن کے اندر رہتے بستے ہوئے وہ اشیاء کا نہ صرف یہ کہ ارادہ باندھتا ہے بلکہ انہیں اسی کے تحت برتا بھی رہتا ہے۔ گویا قوانینِ فطرت نام ہے خدا کے خوارقِ عادت کا، اشیاء کا نہیں جو ہمیں حواس سے مدرک ہوتی رہتی ہیں۔ خدا ایک ایسا ذہنِ اعلیٰ، بطنِ کائنات میں کارفرما ہے جو ہمارے ذہن کا ساختہ پرداختہ نہیں۔ (۱)

ڈیوڈ ہیوم (DAVID HUME)

ہیوم کے نزدیک انسانی عقل کا گزر اس جانب ممکن ہی نہیں جہاں جوہرِ مطلق، ماورائیت، روح اور خدا وغیرہ کا مسکن ہے۔ (۲) اُس کے خیال میں یہ مادی عالم ابدالآباد سے موجود چلا آ رہا ہے اور اس کے وجود کے لیے کسی علتِ اولیٰ پر اصرار کرنا ہرگز درست نہیں۔ ہاں مگر اس دنیا کے نظم وضبط، خاکہ بندی اور منصوبہ بندی کو دیکھ کر اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی معمار ایسا ضرور ہے جو اسے متحرک بنائے ہوئے ہے اور اسے برقرار رکھے ہوئے ہے، تاہم وہ اصرار کرتا ہے کہ اس کارخانۂ قدرت میں موجود ''فطری شر'' کی ذمہ داری بھی اس معمارِ اوّل کے کندھوں پر ڈالنی چاہیے۔ اس طرح، ہیوم کے نزدیک، مسئلۂ شر اُس وقت تک ناقابلِ حل رہتا ہے جب تک کسی نہ کسی ایسے متناہی اور محدود خدا کو تسلیم نہ کرلیا جائے کہ جو اس کائنات کا خالق ہے اور ایسا خدا ہے جسے اگر مکمل طور پر خیر ہی خیر تصور کرلیا جائے تو یہ ایک ہستی نظر آتا ہے جو فطرت میں موجود شر کو ختم کردینے پر قادر نہیں۔ (۳)

لائبنز (LEIBNIZ)

لائبنز کے نزدیک خدا کی حیثیت ''موناد اعظم'' کی ہے جو تفاعل محض اور پورے کارخانہ کائنات کو چلانے کا ذمہ دار ہے۔ خدا نے مونادات کو اس انداز سے تشکیل دیا ہے کہ وہ پیش ثابت ہم آہنگی کے اصول کے تحت عمل کرتے ہوئے قوانینِ فطرت سے مطابقت پیدا کر کے اپنا وظیفہ انجام دے سکیں۔ خدا ایک ایسا وجود ہے جو ایک ابدی صداقت ہے۔ یہ ایک مطلق لزوم ہے چنانچہ قانونِ تضاد کے مطابق اپنا وظیفہ انجام دیتا ہے۔ لائبنز عالمِ امکانی کی فطرت کو خدا کے ارادے سے تعبیر کرتا ہے۔ قادرِ مطلق ہونے کے ناطے خدا اس دنیا کو معرضِ وجود میں لے آیا۔ یہ کائنات اپنے اجزائے ترکیبی کے لحاظ سے ممکنہ حد تک بہترین دنیا کی خلاقی کا اعلیٰ ترین مظہر ہے۔ اگر یہ دنیا پیدا کیے جانے کے لائق نہ ہوتی تو پھر خدا اسے سرے سے پیدا ہی نہ کرتا یعنی خدا کبھی کوئی غیر معیاری چیز پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ (۴)

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۳۰۹

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۱۰۱

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۱۔۱۰۲

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۲۹۰۔۲۹۱

Ressell, Bertran, A History of Western Philosophy , P.194.

عمانویل کانٹ (IMMANUEL KANT)

کانٹ مابعدالطبیعات کے علم کو ناممکن قرار دیتا ہے۔ اُس کے نزدیک انسانی ذہن حقیقتِ مطلقہ کو محسوس کرنے کے لیے مناسب آلات سے لیس نہیں ہے اور یہ کہ انسان اپنے تجربے کی دنیا سے ماوراجا کر اس تجربے کو پانے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔(۱) ''عقلِ عملی یا اخلاقیات'' ہی ایک ایسا راستہ ہے جس سے انسان حقیقتِ مطلقہ کی ایک جھلک پا سکتا ہے۔(۲)

جان فشٹے (JOHN FICHTE)

فشٹے ارادہ کی برتری اور اوّلیت کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک خیر، عقلِ فعال، ارادۂ مطلق اور اخلاقی انا ہی حقیقتِ مطلقہ ہے۔(۳) یہ کائنات ارادۂ محض یا انائے مطلق کی مظہر ہے۔ خدا ہی ایک کائناتی ہمہ گیر ایشو ہے۔ یہی ایک ہمہ گیر اخلاقی سلسلۂ عمل، اور یہی وہ تفاعلِ کلی ہے جو اپنے بطون سے کائنات کو پیدا کرتا ہے اور ایک پیکرِ باطن سے باہر لا کر اسے ظاہر کا روپ عطا کرتا ہے۔(۴)

فریڈرک ہیگل (FRIERICH HEGEL)

ہیگل کے نزدیک دنیا ترقی کر رہی ہے، اس لیے خدا بھی ترقی پذیر ہے۔ دنیا کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ترقی کر رہا ہے۔ انسان میں یہ شعور کمال کے درجہ تک پہنچ گیا ہے۔ خدا تخلیقی دانش کا نام ہے جس کا اظہار دنیا میں ہو رہا ہے۔(۵) ہیگل ایقان رکھتا ہے کہ اس کائنات میں جو کچھ بھی پیش آ رہا ہے وہ سب ہی کچھ درست اور برحق ہے۔ یعنی یہ خیر، یہ عقل اپنی انتہائی مادی شکل میں، خدا ہی ہے۔ اور خدا ہی اس کائنات کا ناظم اور ناسخ ہے۔(۶)

کارل مارکس (KARL MARX)

مارکس نے ہیگل سے جدلیات کا تصور لیا۔ اس نظریے کے مطابق کائنات کی ترقی متضاد خیالات کے باہمی تصادم پر منحصر ہے۔ مارکس اس نظریہ کو تسلیم کرتا ہے مگر جہاں ہیگل تصورات کی کشاکش کو ارتقاء کی جان سمجھتا ہے وہاں مارکس مادی ضرورتوں اور طبقاتی تصادم کو جدلیاتی ترقی کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ اس طرح اُس نے جدلیاتی تصوریت کو چھوڑ

1.Will Durant, The Story of Philosophy, P.255

قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۳۳۳

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۱۰۱

۳۔ ایضاً، صفحہ ۸۵

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۳۵۶

۵۔ امین اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۳۲

6.Will Durant, The Story of Philosophy, P.299

کر جدلیاتی مادیت اختیار کر لی۔ (۱) ہیگل کے جدلیاتی ارتقاء کی آخری کڑی روح مطلق تھی اور اس ارتقاء کے پیچھے بھی تصوری طاقت تھی۔ مارکس نہ تصوری طاقت کو مانتا ہے نہ روحِ مطلق کو۔ اس کا ارتقاء غیر طبقاتی معاشرے پر ختم ہوتا ہے اور اس کے پیچھے مادی معاشی طاقت ہے نہ کہ روحانی طاقت۔ (۲) وہ مادی دنیا کو ہی حقیقی یا اصلی مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ پہلے ہے یعنی یہ کہ مادہ کو اولیت یا فوقیت نفس پر حاصل ہے اور نفس بھی اسی مادہ کا ایک مظہر ہے۔ الغرض مارکس روحانی اقدار، روح، غیر فنائیت اور خدا سے متعلق نظریات کو مسترد کرتا ہے۔ (۳)

ہربرٹ سپنسر (HERBERT SPENCER)

ہربرٹ سپنسر کے نزدیک ہم صرف وہی چیز جان سکتے ہیں جو متعین اور محدود ہو۔ چونکہ خدا لامحدود ہے، اس لیے ہم خدا کو نہیں جان سکتے۔ لیکن خدا موجود ہے۔ وہ کیا ہے ہم نہیں بتا سکتے۔ (۴)

بریڈلے (FRANCIS HERBERT BRADLEY)

بریڈلے کہتا ہے کہ انسان اپنی عقل کے ذریعے لامحدود کو بھی جان سکتا ہے۔ بریڈلے حقیقتِ مطلقہ کو ایک ایسی وحدتِ کلی قرار دیتا ہے جو تمام مظاہرِ مختلفہ کو ایک وحدتِ کلی کے تحت مربوط کر دیتی ہے۔ اُس کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ایسی کامل صداقت ہے جو اپنے اصل مفہوم میں ایک کلیت ہے، ایک ''وحدت'' ہے۔ یہ کلیت ایک ایسی محیط کل وحدت ہے جو تضادات سے بالکل پاک اور اسی وجہ سے قطعی متوازن ہے۔ حقیقتِ مطلق ایک ایسی ''احدیت'' (مابعد الطبیعاتی احدیت) کی فضا ہے جس میں تمام مظاہر باہم یکجا ہو کر اور اپنے تمام امتیازات کو گم کر کے یکساں درجے پر آ کھڑے ہوئے ہیں۔ (۵)

ولیم جیمز (WILLIAM JAMES)

ولیم جیمز ''الہٰ پسند'' فلسفی ہے۔ اُس نے خدا کا جو تصور پیش کیا ہے اسے اصلاحاً ''الہیاتی حدیث'' کہا جاتا ہے۔ اس نظریے کے تحت الہیاتی قوتوں کی تحدید کی گئی ہے، اس لیے کہ دنیا میں شر کا وجود خدائی ارادے کے منافی ایک عمل نظر آتا ہے۔ مگر چونکہ خدا اس دنیا میں موجود و مقصود ہوتا ہے اور اس کے آدرش ہم انسانوں کے آدرشوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہوا کرتے ہیں اس لیے اس کی اقدار ہماری اقدار سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اس لیے ہم مشترکہ اقدار اور مقاصد کے سلسلے میں

۱۔ افاناسیئیف، مارکسی فلسفہ، مترجمہ انوار حسن صدیقی، لاہور، پیپلز پبلشنگ ہاؤس، سن ندارد، صفحہ ۱۳۱۔ ۱۵۸

۲۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۱۵۰

۳۔ علی عباس جلالپوری، تاریخ کا نیا موڑ، جہلم، خرد افروز، ۱۹۸۷، صفحہ ۹۳

قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۴۹۷

4.Rssell, Bertrand, A History of Western Philosophy , P.281.

۵۔ علی عباس جلالپوری، تاریخ کا نیا موڑ، صفحہ ۱۲۷

''الٰہ'' سے مطابقت پیدا کرلیا کرتے ہیں۔(۱) جیمز کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس سے متعلق کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کر سکتے لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں کیونکہ ہماری فطرت کا تقاضا یہی ہے۔ انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق نہ ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس و غم خوار ہو۔ جیمز کے خیال میں خدا انسان سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقتور ہے۔(۲)

وہائیٹ ہیڈ (WHITE HEAD)

وہائیٹ ہیڈ خدا کو واقعی ذوات اور واقعات پر مشتمل قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو قطبینی جہات کی حامل ہستی ہے۔ اس ہستی کی پہلی ماہیت ابتدائی ہے؛ یعنی ابدی، بتعلقی، لامتناہی مگر یہ بے شعور ہے اور ابدی معروضات کی حیثیت سے اپنے اندر تمام کلیات کو شامل کیے ہوئے ہے۔ اس کی دوسری ماہیت نتیجتاً اس کی وہ نوعیت ہے جس میں شعور پایا جاتا ہے اور اس کی یہ نوعیت پہلے سے متعین، نامکمل اور ایک دائم خیر سے مماثل نوعیت ہے۔ تخلیق کے ذریعہ خدا نئی سے نئی ذوات اور واقعی وقوعات و حالات کو وجود کے ایک واقعی اور حقیقی پیکر میں ڈھالتا رہتا ہے۔(۳)

برگساں (HENRI BERGSON)

برگساں اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ صرف وجدان ہی ہمیں حقیقتِ مطلقہ تک لے جا سکتا ہے جبکہ عقل کی رسائی حقیقت مطلقہ تک ممکن نہیں۔(۴) وہ روح اور مادے کو ازلی ابدی تسلیم کرتا ہے۔ وہ روحِ کائنات کو ''خرکِ جوہری'' کہتا ہے اور اس کے نزدیک ارتقائے روح کائنات کے تابع رہا ہے۔ وہ صرف روحِ کائنات کو خدا سمجھتا ہے۔(۵) برگساں نے اپنی کتاب ''تخلیقی ارتقاء'' میں یہ بتایا ہے کہ خدا ہی عشق ہے(۶) مگر اس نے اپنی دوسری کتاب ''اخلاقیات اور مذہب کے دو مآخذ'' میں کہا ہے کہ الوہی عشق بجائے خود خدا ہے اور تخلیقی عشق کے ذریعے ہی یہ کائنات وجود میں آئی ہے۔ یعنی دوسرے الفاظ میں یہ دنیا عشقِ الٰہی ہی کا اظہار ہے۔(۷)

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۵۳۸

۲۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآنِ حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۳۴

Will Durant, The Story of Philosophy, P.375

3.Karen Armstrong, A History of God, P.314

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۱۰۱

۵۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، ۳۶۸

۶۔ برگساں، تخلیقی ارتقاء، مترجمہ، ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۹، صفحہ ۱۴۳۔۱۷۸

۷۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۴۶۵

برٹرینڈ رسل (BERTRAND RUSSELL)

رسل کا خیال ہے کہ مذہب انسان کے خوف کی پیداوار ہے اور تصورِ خدا میں انسان کی اس خواہش کا اظہار پایا جاتا ہے کہ وہ فطرت کی طاقت ور قوتوں کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہتا تھا، چنانچہ پہلے اس نے ایک ایسی ہستی کا تصور بنایا جو قادرِ مطلق ہو۔ پھر اس قادرِ مطلق کو دعاؤں، قربانیوں، پرستش اور حمد کے گیتوں سے خوش کیا تا کہ وہ فطرت کی قوتوں کو انسان کی مرضی کے مطابق ڈھال دے۔(۱) اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ رسل، اکثر مغربی فلاسفہ کی طرح دینیاتی خدا کو ماننے پر تو تیار نہیں البتہ وہ خدا کو ایک قسم کی ''کائناتی روح'' تسلیم کرتا ہے۔(۲) اس ضمن میں وہ بے رنگ احدیت کے نظریے کا حامل ہے۔ اس نظریے کے مطابق حقیقت نہ تو مادہ ہے اور نہ ہی نفس یا ذہن ہے۔ بلکہ یہ ایک طرح کا بے رنگ واحد مواد ہے اور نفس و مادہ اسی بے رنگ مواد کے دو مختلف ظاہری پہلو ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت اپنی ساخت کے اعتبار سے منطقی نوعیت کی حامل چیز ہے، جس کی اصل خصوصیت محض ایک ''نامعلوم شے'' ہے۔(۳)

ہکسلے (HUXLEY)

ہکسلے کے نزدیک حقیقی علم صرف ان ہی حقائق پر مشتمل ہوا کرتا ہے جو فطری سائنسوں کے تحت قابلِ تصدیق ہوں۔ ہکسلے نے اس جانب بھی اشارہ کیا ہے کہ نہ تو مابعد الطبعیاتی مادیت کا نظریہ اور نہ ہی روحیتی تصوریت کا نظریہ سائنسی اعتبار سے قابلِ توثیق ہیں۔ چنانچہ اس صورتِ حال میں خدا سے متعلق مسئلہ کی صورت میں انسان کو ''لاادری'' روش ہی اختیار کرنی چاہیے۔ اس نظریے کے تحت وجودِ خدا ہو یا حقیقتِ مطلقہ دونوں ہی ناقابلِ دریافت ہیں۔ ہکسلے کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمیں کوئی حق نہیں پہنچتا کہ ہم کسی دعویٰ کی تصدیق یا تکذیب کریں جب تک ان ہر دو معاملات کے لیے ہمارے پاس کافی مناسب شہادتیں موجود نہ ہوں اور اس طرح دوسروں سے یہ توقع رکھنا بھی قطعی درست نہیں کہ وہ ہمارے بے جواز عقائد وایقانات کو ضرور ہی مانیں۔(۴)

نٹشے (NIETZSCHE)

نٹشے کے نزدیک الحاد ایک پُر لطف چیز ہے۔(۵) وہ خدا سے متعلق اپنے عقائد کا برملا اظہار کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے کہ ''خدا مر چکا ہے۔ اب یہاں کوئی خدا موجود نہیں'' اس نے یہ بھی کہا ہے کہ انسان کو خود اپنے پر اور اپنے قوتِ بازو

۱۔ ارشد محمود، تصورِ خدا، صفحہ ۱۷۶

۲۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۲۷۱

۳۔ جاوید، قاضی، برٹرینڈ رسل۔ زندگی اور افکار، لاہور، سنگ میل، ۱۹۹۲، صفحہ ۱۰۲۔۱۵۱

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۳۶۰

۵۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، صفحہ ۲۷۰

پر بھروسہ کرنا چاہیے اور مذہبی عقائد کی خرافات سے اپنا دامن چھڑا لینا چاہیے۔(۱)

۶۔ حقیقت مطلق کا اثبات

خدا (حقیقتِ مطلق) کے وجود کے اثبات میں فلاسفہ اور مفکرینِ دینیات نے مختلف دلائل پیش کیے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں، اِن میں سے چند دلائل پر بحث کی ہے۔ اس طرح یہ دلائل موضوعِ زیرِ تحقیق سے خصوصی تعلق رکھتے ہیں۔ اِن دلائل کی مختصر وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

۶.۱۔ کونیاتی دلیل (COSMOLOGICAL ARGUMENT)

وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی اس دلیل کے مطابق جب ہر معلول کی علت چاہیے تو اس کائنات کی بھی علت ہونی چاہیے اور یہ علت ایسی ہو کہ خود اسے علت کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ اگر علت و معلول کا سلسلہ لامتناہی ہوگا تو یہ فلسفیانہ لحاظ سے ممکن نہیں۔ ایسی علت جس پر علت و معلول کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے خدا ہے۔ پس خدا علتِ اولیٰ ہے اور اس کا وجود تکوینِ کائنات کے لیے ضروری ہے۔(۲)

۶.۲۔ غایتی دلیل (TELEOLOGICAL ARGUMENT)

وجودِ خداوندی کی اس دلیل کا انحصار قدرت کے نظام پر ہے۔ اس کی رو سے کائنات بحیثیت ایک کل کے، ایک غایاتی فعلیت کی نشاندہی کرتی ہے۔ مراد یہ کہ اس کائنات میں نظم و ضبط ایک ایسی ہستی پر دلالت کرتا ہے جو منتظمِ اعلیٰ ہے، جس نے یہ نظم و ضبط قائم کیا ہے اور اسے قائم رکھے ہوئے ہے۔ ہر شے کی فطرت میں مقصد کارفرما ہے اور ہر شے میں کوئی نہ کوئی غایت پوشیدہ ہے۔ لہٰذا کائنات اور فطرت کی یہ مقصدیت اور غایت اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ ایک ذہین ہستی موجود ہے جس نے یہ سب کچھ تخلیق کیا ہے اور اس کا انتظام سنبھالے ہوئے ہے۔(۳)

1.Will Durant, The History of Philosophy, P.384

Karen Armstrong, A History of God, P287

۲۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ۱۳۰

غلام صادق، خواجہ، ڈاکٹر، فلسفۂ جدید کے خدوخال، لاہور، نگارشات، ۱۹۹۹ء، صفحہ ۲۶۸

قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۳۶۹

3.Dictionary of Philosophy, P.281.

کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ۳۱۳

قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۳۷۲

٦.٣۔ وجودیاتی دلیل (ONTOLOGICAL ARGUMENT)

سینٹ انزلم (Saint Anslm) کو اس طرزِ استدلال کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مختلف فلسفیوں نے اس دلیل کو مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ اس دلیل کے مطابق انسانی ذہن میں ایک کامل، اعلیٰ اور برتر ہستی کا تصور موجود ہے۔ انسانی ذہن میں اس تصور کی موجودگی دراصل اس ہستی کی موجودگی پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا خدا موجود ہے۔ اس طریق استدلال کی اساس اس خیال پر ہے کہ کسی کامل ہستی کے تصور میں اس ہستی کی موجودگی کا خیال بھی شامل ہے۔ بلکہ اسی تصور کا ہی ایک پہلو ہے۔(۱)

٦.٤۔ اخلاقی دلیل (ETHICAL ARGUMENT)

خدا میں یقین کی اخلاقی دلیل کی بنیاد انسان کی اخلاقی فطرت اور مذہبی تجربے پر ہے۔ یہ اخلاقی دلیل، جرمن فلسفی کانٹ نے بڑے زوردار انداز میں پیش کی ہے۔ وہ اپنی کتاب ''Critique of Practical Reason'' میں یہ استدلال کرتا ہے کہ خدا کا وجود عملی یا اخلاقی استدلال کی شرطِ مقدم ہے۔(۲) وہ پوچھتا ہے کہ انسان کی فطرت میں یہ حقیقت کہاں سے آئی کہ وہ اپنے لیے ہر مشقت اور فرائض کی بجا آوری کو نفسانی خواہشات کے مقابلہ میں زیادہ بہتر سمجھتا ہے، حالانکہ یہ اُس کے دل میں چھپی ہوئی بات ہے جس کا کسی غیر کو علم نہیں۔ کیا وجہ ہے کہ ایک شخص وفاداری کے جوش میں دوسرے شخص پر اپنا تن من دھن سب کچھ قربان کر دیتا ہے۔ دین، ملک اور قوم کی خاطر انسان میں قربانی کا جذبہ کہاں سے آ گیا۔ انسان کو برائی سے ٹوکنے والے ضمیر کی آواز کہاں سے آنے لگتی ہے۔ مجرم اپنے آپ کو ملامت کیوں کرتا ہے۔ یہ کون منصف ہے جو ہر شخص کے اندر بیٹھا ہوا ہے اور اس کے اعمال کو غلط یا صحیح ہونے کے فتوے صادر کرتا رہتا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کا وجود ہے جو انسانی نفس میں ایسی نشانی اور دلیل قائم کرتا ہے جو بغیر معبود کے وجود کے ممکن نہیں۔ یہ وجود خدا کا ہے جو احساسِ فرض، اخلاقی ذمہ داری اور ضمیر کی آواز میں ظاہر ہوتا ہے۔(۳)

۷۔ حقیقتِ مطلق کا ابطال

وجودِ باری تعالیٰ اور اس کی قدرتِ کاملہ کی بحثوں نے فکرِ انسانی کے لیے جہاں تازیانے کا کام کیا تو وہاں ایسا بھی ہوا ہے کہ انسان اس غور و فکر کے دوران حقیقتِ مطلق کا ابطال کرتا دکھائی دیتا ہے۔ ذیل میں ایسے ہی نظریات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

1.Dictionary of Philosophy, P.281.

امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، صفحہ ۸۸

کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ۳۲۲

۲۔ امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، صفحہ ۹۴

3.Kant, Critique of Practical Reasons, New Yark, The Macmilan & Co., 1967, P-67-89

۷.۱۔دہریت (ATHEISM)

دہریت مابعدالطبیعیات کا وہ نظامِ فکر ہے جس کے نزدیک فطرت ہی کل حقیقت ہے۔اور ہمیں فطرت کے نظام کی تشریح و توضیح کے لیے کسی مافوق الفطرت ہستی کی ضرورت نہیں(۱) یہ لفظ دہر سے ہے جس کے معنی زمانے کے ہیں۔دہریت سے مراد الحاد ہے۔دہریہ یا ملحد اُس شخص کو کہتے ہیں جو یا تو سرے سے خدا کا انکاری ہو اور دہر ہی کو خدا کہے اور سمجھے یا خدا کو تو مانے لیکن اس کی ذات سے انکار کر دے۔بعض فلسفیوں نے خدا کو اقدار میں تحلیل کر دیا ہے مثلاً وہ وقت کو خدا کہتے ہیں یا محبت اور صداقت کو خدا قرار دیتے ہیں۔یہ لوگ بھی ملحد یعنی منکرین خدا کے زمرے میں آ جائیں گے کیونکہ خدا اِن کے نزدیک کسی ہستی کا نام نہیں بلکہ اقدار کا نام ہے۔اسی طرح اشتراکیت بھی دہریت ہی ہے کیونکہ اس کی بنیاد ہی الحاد پر رکھی گئی ہے اس لیے اس میں اللہ تعالیٰ کی ہستی کو ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔(۲) دہریت کے نزدیک ہماری نظر کے سامنے جو دنیا ہے اس کے ماوراء کوئی عالم نہیں اس وجہ سے خدا اپنا وجود نہیں رکھتا۔(۳)

۷.۲۔لاادریت (AGNOSTICISM)

Agnosticism کی اصطلاح یونانی لفظ Agnostos سے اخذ کی گئی ہے۔جس کے معنی لاعلمیت یا لاعلم کے ہیں۔علمیاتی نقطۂ نظر کے تحت لاادریت ایک ایسے نظریۂ علم کی نشاندہی کرتی ہے، جس کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ کسی بھی مخصوص موضوعِ بحث کی بابت انسان کے حصولِ علم کی کوشش محض ناممکن ہے۔(۴) دینیات میں اس کے معنی یہ کیے جاتے ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کی ذاتِ پاک کی کنہ، اس کی وراء الوجود ہستی، وجود یا اس کے علم کی اصلیت کو نہیں جان سکتا۔لاادری نظریہ میں ہکسلے، سپنسر، ہیوم اور والیٹر نے خاصا غور و فکر کیا ہے۔(۵) ہکسلے کہتا ہے کہ چاہے ہم خدا کے وجود کا انکار نہ کریں لیکن ہم اس کی حقیقی فطرت کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ہیوم کے مطابق ہم یہ شرط مقدم ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا لازماً موجود ہے۔نہ ہی ہم خدا کا وجود اس کی اپنی فطرت کے لازمی نتیجے کے طور پر ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ وہ فطرت کیا ہے۔(۶) اس طرح لاادریت کا نظریہ خدا کے وجود کی توثیق یا تردید کے لیے کافی دلائل نہیں رکھتا اور لاادریت

۱۔قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۲

۲۔کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۴۷

The New Encyclopaedia Britannica, V.1, P.666

۳۔قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۲

۴۔قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۹

Dictionary of Philosophy, P.7.

۵۔کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۱۲

امولیہ رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب، صفحہ ۱۱۰

6.The New Encyclopaedia Britannica, V.1, P.151

چاہے خدا کا انکار نہ کرے مگر اقرار بھی نہیں کرتی۔

۳.۷۔ منطقی ایجابیت (LOGICAL POSITIVISM)

یہ ایک فلسفیانہ تحریک ہے جس کا آغاز 1920ء میں وی آنا (Vienna Cercle) میں ہوا۔ اس سرکل کا روح رواں شلک (Schlick) تھا اور اس کے باقی ممبر بھی چوٹی کے سائنسی مفکر تھے۔ یہ لوگ مابعد الطبیعیات کو ختم کرنا اور اثباتی علوم کو مضبوط بنیادوں پر کھڑا کرنا چاہتے تھے۔(۱) ان کے نزدیک ہمارا سارا علم ہمارے حواس تک محدود ہے اور یہ اس حد تک محدود ہے کہ جو چیز بھی ہمارے دائرہ حواس سے خارج ہے اس کا فہم ہم کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔(۲) لہٰذا منطقی ایجابیت کی رو سے وہ تمام باتیں جو خدا کے وجود اور دوسرے آسمانی مسائل سے متعلق ہیں وہ بے معنی ہیں کیونکہ یہ اِن مسائل سے بحث کرتی ہیں جو ہمارے حیطۂ ادراک میں آ ہی نہیں سکتے۔ منطقی ایجابیوں کے پیش نظر، ان کے اصولِ تصدیق پذیری کے تحت، مذہب پرستوں کا اعترافِ خدا اور دہریوں کا انکارِ خدا دونوں ہی بے معنی اور لغو ہیں۔ کیونکہ اِن دونوں ہی کے بیانات میں ایسے مافوق الفطرت وجود کے پائے جانے۔ یا نہ پائے جانے کا ذکر ہے جس کا نہ تو کبھی ادراک ہوا ہے اور نہ ہی کبھی اس کے ادراک ہو سکنے کا کوئی امکان ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ تصورات جو اس مافوق الفطرت ہستی سے وابستہ کیے جاتے ہیں وہ تمام کے تمام بے معنی اور مہمل ٹھہرتے ہیں اور اس طور پر اِن کی تصدیق یا تکذیب کا معاملہ کبھی اُٹھتا ہی نہیں۔(۳)

تصورِ حقیقتِ مطلق کے اس ارتقائی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ انسان فطرتاً مذہبی واقع ہوا ہے۔ یہاں تک کہ قدیم انسان کا بھی اپنا ایک مذہب تھا۔ وہ کسی غیر مرئی قوت کے بارے میں ایک غیر واضح اور مبہم یقین رکھتا تھا کہ جو اسے اپنی ذات سے کہیں زیادہ طاقتور اور بااختیار نظر آتی تھی۔ ہر وہ چیز جو انسانوں کو متحیر و مرعوب کرنے والی ہوتی، وہ اسی کی پرستش کرنے لگتے تھے۔ انسان صرف اتنا ہی چاہتا تھا کہ اُسے کسی مخصوص شے کو پوجنے کی کوئی ہدایت، کوئی مشورہ ملتا رہے تاکہ وہ اس کی عبادت کرتا رہے۔ قدیم انسان نے خود اپنے مذہبی عقائد کو اختیار کیا تھا اور انھیں پر اپنی فہم کے بموجب عمل کرتا تھا۔ اس کی تنگ نظری اور لاعلمی کی بنا پر اس کے مذہبی اعتقادات ابہام اور توہمات کا شکار تھے۔ مگر وہ پورے خلوص اور تعظیم کے ساتھ ان اعتقادات پر جما ہوا تھا جو کسی مناسب مذہبی جذبے کے لیے ضروری ہوا کرتے ہیں۔ لہٰذا قدیم انسان اپنے گردوپیش کی اشیاء کو دیوتاؤں کی شکل دے دیا کرتے اور اِن خداؤں کو اپنے دکھوں اور مصائب سے نجات کا وسیلہ سمجھتے۔ چنانچہ اس زمانے میں اسلاف واکابر، مختلف مظاہر، سورج، چاند اور دیگر سیاروں، پہاڑوں، درختوں، اعضائے جنسی اور حیوانات کی پرستش عام تھی۔ یہاں تک کہ قدیم یونانی فلاسفہ بھی، آگ، پانی، مٹی، ہوا اور جواہر کو حقیقتِ مطلق کا روپ دیتے

۱۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۲۶۵

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۲۸۳

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۲۹۱۔۲۹۲

نظر آتے ہیں۔ مگر بیسویں صدی کی علمی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ قدیم ترین انسان حقیقتِ مطلق کے بارے میں توحیدی اور غیر اضافی عقیدہ رکھتا تھا لیکن رفتہ رفتہ اُس کے ذہن میں ایک سے زیادہ مافوق الفطرت طاقتوں کا تصور نشوونما پانے لگا اور مظاہرِ فطرت کے بے شمار جلوے اُسے اپنی طرف کھینچنے لگے۔ اس طرح ثنویت اور تعددِ الٰہ کے نظریات وجود میں آئے۔ اسلام نے توحید کے شفاف اور واضح تصور سے انسانیت کو آشنا کیا۔

بہر حال تاریخ انسانی کے مختلف ادوار میں، حقیقتِ مطلق کی ذات وصفات کے حوالے سے مختلف نظریات وجود میں آئے۔ کبھی انسان نے اللہ تعالیٰ کو کائنات سے ماوراء قرار دیا تو کبھی کائنات میں جاری وساری سمجھا، کبھی وہ حقیقتِ مطلق کے تشخص کا قائل ہوا تو کبھی غیر شخصی وجودِ مطلق کو ماننے لگا۔ اسی طرح ذات وصفاتِ باری تعالیٰ سے متعلق کفرِ الہیت، واحدنیت، تثلیث، الہٰ پرستی، الہیات، وحدت الوجود، وحدت الشہود، خیر وشر اور جبر وقدر کے نظریات بھی ذہنِ انسانی کی آماجگاہ بنے۔

دنیا کے مختلف مذاہب اور ادیان میں تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے جہاں وحدانی مذاہب سامنے آتے ہیں، وہاں غیر وحدانی مذاہب کی بھی کمی نہیں، البتہ تمام مسلم فلاسفہ، حکما، متکلمین اور صوفیاء نے ذات، وجود اور صفات کے مسائل کو توحیدِ الٰہی کے اسلامی عقیدہ کے آئینہ میں دیکھا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں ذاتِ الٰہی میں کثرت یا تکثر وتعدد تسلیم کرنے کے روادار نہیں۔ مسلم صوفیا کے تصورِ باری تعالیٰ میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود جیسے نظریات کے سوتے بھی توحید ہی سے پھوٹتے دکھائی دیتے ہیں اور انجام کار اثباتِ توحید ہی پر منتج ہوتے ہیں۔

فروغِ علم کے ساتھ ساتھ آج کی دنیا کے انسان نے اپنے قدیم تصورات کو قریباً قریباً ترک کر دیا ہے۔ وہ اپنے تیقنات میں زیادہ منطقی ہو گیا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اور عبادت کے طریقہ کار کے بارے میں اس کے تصورات ناگزیر طور پر تبدیل ہو گئے ہیں۔ پیغمبر، صوفیاء، سادھو سنت، فلاسفہ اور سائنسدان حضرات ہمارے درمیان آئے اور انھوں نے اس معاملہ میں اپنے اپنے مکتبۂ فکر کے مطابق لوگوں کی رہنمائی کی۔ نتیجہ کے طور پر مذہبی تصورات میں ایک طرح کا ارتقائی عمل رونما ہوا۔ ٹوٹمیت اور طلسماتی مذاہب سے اپنا آغاز کرتے ہوئے اِن تصورات نے ایک بہترین صورت اختیار کر لی۔ موجودہ دور میں بہت سوں کے لیے خدا ایک ''سکوتِ عاقل''، ''آفاقی حسن'' اور ایک ''ابدی اکائی'' کا نام ہے۔ اسے کائنات کی روح کی حیثیت دی جاتی ہے نیز اسے ایک روحیتی وجود، خالق، قوتِ ناظمہ اور قوتِ کاملہ کی حیثیت بھی دی جاتی ہے کہ جو ہمارے اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی تصورات کے تکملہ کا سبب بنتی ہے۔

اس کے باوجود، جدید مغربی فلاسفہ کی اکثریت، وجودِ باری تعالیٰ کے ضمن میں تذبذب اور تشکیک کا شکار دکھائی دیتی ہیں۔ اگر ایک طرف مغربی فلاسفہ میں سے چند ایک خدا کے وجود اور اس کی قدرتِ کاملہ کا اقرار کرتے ہیں تو دوسری

طرف زیادہ تر مغربی فلاسفہ ادعائیت کی دلدل میں پھنس کر رہ جاتے ہیں اور خدا کے وجود اور روح کی ماہیت جیسے مسائل پر غور وفکر کے دوران اِن غیر مرئی وجودوں کی نفی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ یوں یہ مغربی فلاسفہ انکارِ خدا اور مابعد الطبیعیات کے انکار کی سطح تک پہنچ جاتے ہیں؛ جیسا کہ تحلیلی فلسفہ کے علمبرداروں نے پوری کوشش سے یہ بات ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ حقیقتِ مطلقہ ایک افسانہ ہے اور کسی قسم کا بھی مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہوسکتا۔ علامہ اقبال نے اپنے افکار وخیالات بالخصوص خطبات میں فلسفیوں کے اسی رجحان کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ مابعد الطبیعیات اور حقیقتِ مطلقہ تک رسائی وجدان کے ذریعے ہوسکتی ہے تاہم وہ عقل اور حواس کی کارفرمائی کا بھی اقرار کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں، روحانی واردات کو سمجھنے اور حقیقتِ مطلقہ تک رسائی میں عقل کسی حد تک ہماری رہنمائی کرسکتی ہے، یعنی حواس اور عقل دونوں وجدان کے مددگار ہیں تاہم حقیقتِ مطلق تک رسائی صرف وجدان کی ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے نظامِ فکر میں ذاتِ الٰہ، انسان اور کائنات تینوں کے باب میں متوازن، فکر افروز اور بعض مقامات پر نہایت دقیق مباحث چھیڑے ہیں۔ علامہ کے خطبات میں تو ہستی باری تعالیٰ کا اثبات ہی مرکز ومحور کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات کے ذریعے اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید کا فریضہ بطریقِ احسن انجام دیا۔ آج جب کہ سائنس، فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں حقیقتِ مطلق کے تصور پر پہلے سے زیادہ توجہ دی جارہی ہے اور اہلِ مغرب، اپنے تجربات اور مشاہدات کی روشنی میں، اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق کو سمجھنے کی جانب مائل ہیں، ایسے میں علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی محققانہ توضیح وتشریح اور اس کے اصل خدوخال سامنے لانے کی اشد ضرورت ہے۔ اگلے ابواب میں ہم انہی امور پر توجہ مرکوز کریں گے۔

علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے بارے میں محققین کی آراء مختلف ومتضاد ہیں۔ کچھ انھیں وحدۃ الوجود کا مخالف اور کچھ موافق قرار دیتے ہیں؛ مثلاً علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

> ''اقبال نے الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید نہیں کی بلکہ وحدتِ وجود کے اس سریانی نظریے کو سائنٹیفک صورت بخش دی ہے، جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے''۔(۱)

اسی طرح ڈاکٹر عشرت حسن انور رقمطراز ہیں:

> ''برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے، اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ابنِ عربی کے وجودی سریان واشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن کے ارتقائی سریان میں تبدیل کردیا ہے''۔(۲)

کچھ نقاد ومحققین علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے بارے میں تشکیک میں مبتلاء ہیں: مثلاً اگر ایک طرف مولانا سعید احمد اکبرآبادی فرماتے ہیں کہ:

۱۔علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، صفحہ ۷۶

۲۔عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، لاہور، اقبال اکیڈمی، ۱۹۹۲ء، ۹۱

"حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا سے متعلق علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معا خیال گزرتا ہے کہ قل ھو اللہ احد کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری ہو ہی نہیں سکتی"۔(۱)

تو دوسری طرف خلیفہ عبدالحکیم رقمطراز ہیں:

"اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے"۔(۲)

کچھ نقاد، اقبال کے بعض دوسرے نظریات کی طرح، تصورِ حقیقت مطلق کو بھی مغربی مفکرین کی خوشہ چینی پر محمول کرتے ہیں؛ مثلاً

علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

"فشٹے کے الہیاتی نظریہ انائے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقاء کا پیوند لگا کر اقبال خدا کی ماورایت اور تنزیہہ کو تعطل پر محمول کرتے ہیں اور اس تعطل کو دور کرنے کے لیے مسلسل تخلیق اور ارتقائی سریان کا سہارا لیتے ہیں"۔(۳)

محققین کے اِن بیانات کی روشنی میں، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں چند اہم سوالات جنم لیتے ہیں:

☆ کیا علامہ اقبال مخالفت کے باوجود وحدۃ الوجود سے اپنا دامن نہیں بچا سکتے۔

☆ کیا علامہ اقبال کا تصورِ حقیقت مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے۔

☆ کیا علامہ کا تصورِ حقیقتِ مطلق اسلامی تصورِ باری تعالیٰ سے الگ ہو گیا ہے۔

☆ اسلام کی نظر میں عقل اور وجدان کی کیا حقیقت ہے اور کیا وجدان کے ذریعے واقعی حقیقتِ مطلق تک رسائی ممکن ہے۔

آئندہ ابواب میں انہی سوالوں کے جوابات تلاش کرنے کی سعی کی جا رہی ہے۔



۱۔سعید اکبر آبادی، مولانا، خطبات اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۸۲

۲۔عبدالحکیم خلیفہ، فکر اقبال، لاہور، ص ۲۰۳

۳۔علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، صفحہ ۷۴

باب دوم

تصوّرِ حقیقتِ مُطلَق اور افکارِ اقبال

وحدۃ الوجود

علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے قائل تھے یا مخالف؟ اپنی فکر کے ابتدائی دور میں وہ اس نظریے کو ماننے والوں میں تھے مگر بعد میں اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے یا پھر ابتداء میں تو وہ اس نظریے کے ہمنوا تھے، پھر مخالف ہوئے اور آخر میں پھر اس کے قائل ہو گئے۔ یہ سوالات اقبال کے صحیح تصورِ حقیقت مطلق کا تعین کرنے کے لیے جتنے اہم ہیں، ماہرینِ اقبالیات کے درمیان اتنے ہی نزاعی ہیں۔ اگر ایک طرف جید علماء اقبالیات اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف بتاتے ہیں تو دوسری طرف ایسے ماہرینِ اقبالیات کی بھی کمی نہیں جو اقبال کو وجودی قرار دیتے ہیں۔ ہم یہاں چند ممتاز ماہرینِ اقبالیات کی ایسی ہی متضاد آراء نقل کرتے ہیں:

میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

''رومی اور اقبال میں بہت کچھ مشترک ہے اور ان کے اکثر تصورات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اظہار ہوتا ہے''۔(۱)

عباداللہ فاروقی رقمطراز ہیں:

''علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ کے بعد نظریۂ وحدۃ الوجود کی بھرپور مخالفت شروع کر دی تھی مگر ۱۹۲۲ کے بعد وہ پھر اسی نظریے کے حامی نظر آتے ہیں''۔(۲)

پروفیسر یوسف سلیم چشتی جنہیں طویل عرصے تک علامہ اقبال کا قرب حاصل رہا، اس ضمن میں فرماتے ہیں:

''اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے''۔(۳)

ڈاکٹر الف۔د۔نسیم کہتے ہیں:

''اقبال نہ تصوف کے خلاف تھے اور نہ وحدۃ الوجود کے... جب علامہ اقبال ہی ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کر رہے ہوں کہ وہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل اور معترف ہیں تو دوسروں کے بیانات کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے''۔(۴)

اسی طرح علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

''اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر

۱۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالاتِ شریف، لاہور بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء، ص ۲۳

۲۔ عباداللہ فاروقی، ''علامہ اقبال اور وحدت الوجود''؛ اقبالیات کے سو سال، مرتبین: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، محمد سہیل عمر، ڈاکٹر وحید عشرت، اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۲ء، ص ۴۴۷

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ''اقبال اور وحدت الوجود''؛ مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، مرتبہ: اختر النسا، لاہور، بزمِ اقبال ۱۹۹۹ء، ص ۱۴۳

۴۔ الف۔د۔نسیم، ڈاکٹر مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۱۰

ہوا''۔(۱)

محمد طاہر فاروقی کا کہنا ہے:

''مسلمانوں صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے علیحدہ نہیں بلکہ اس کے مظاہر کا نام عالم ہے۔قرآن کی آیات بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں لیکن اپنے بیان میں اس مصلحت کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔مگر جوش میں آ کر اصل حقیقت بھی کہہ جاتے ہیں''۔(۲)

اب ہم ایسے فضلاء کی آراء نقل کرتے ہیں جو اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیتے ہیں۔ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

''وحدۃ الوجود کے مسئلے پر علامہ اقبال کے خیالات سب کو معلوم ہیں،انھوں نے اپنی نظم و نثر میں اس تصوّر کے خلاف شدید ردِعمل کا اظہار کیا ہے''۔(۳)

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر،علامہ اقبال کے تصوّرِ وجود کی،اپنے نقطۂ نظر سے وضاحت کرنے کے بعد یہ فیصلہ سناتے ہیں کہ:

''اس اصل کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اگر ہم علامہ موصوف کے کلام کی شرح کریں تو اُن غلط فہمیوں سے بچ سکتے ہیں جو ان کے بعض ناقدین کو ہوئی ہیں،جن کے سبب وہ انھیں وحدۃ الوجودی ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں''۔(۴)

معروف اقبال شناس بشیر احمد ڈار کہتے ہیں:

''اقبال نے واضح الفاظ میں وحدتِ وجود کے نظریے کو رد کر دیا ہے۔''(۵)

پروفیسر محمد فرمان لکھتے ہیں:

''اقبال نے تو بڑی شد و مد کے ساتھ وحدۃ الوجود کی مخالفت کی ہے''۔(۶)

علامہ اقبال کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبال رقمطراز ہیں:

''حقیقت یہی ہے کہ اقبال نے وحدتِ وجود کو رد کرنے کے بعد نہ تو وحدتِ شہود کے مسلک کو اپنایا اور نہ وحدتِ وجود کے مسلک کی طرف لوٹے''۔(۷)

خطباتِ اقبال کے اوّلین مترجم،اقبال کے قریبی ساتھی،اقبال شناش اور ممتاز ماہرِ اقبالیات سید نذیر نیازی کے

۱۔علی عباس جلالپوری،اقبال کا علمِ کلام،لاہور،تخلیقات،۱۹۹۹ء،ص ۱۱۱

۲۔محمد طاہر فاروقی،سیرتِ اقبال،لاہور،قومی کتب خانہ،۱۹۶۶ء،ص ۱۰۶

۳۔عبداللہ،سید،ڈاکٹر،شیخ اکبرؒ اور اقبال،لاہور،مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی،۱۹۷۹ء،ص ۵۔۶

۴۔نصیر احمد ناصر،ڈاکٹر،اقبال اور جمالیات،لاہور،اقبال اکادمی،۱۹۸۱ء،ص ۷۳

۵۔بشیر احمد ڈار،اقبال اور وحدت الوجود''مشمولہ اقبال شناسی اور فنون،مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر،لاہور،بزم اقبال،۱۹۸۸ء،ص ۸۵

۶۔محمد فرمان،پروفیسر،اقبال اور تصوف،لاہور،بزمِ اقبال،۱۹۸۴ء،ص ۸۵

۷۔جاوید اقبال،زندہ رود،ج ۳،لاہور،شیخ غلام علی اینڈ سنز،۱۹۸۴ء،ص ۳۸۵

خیال میں:

''اقبال کبھی بھی وحدتِ وجود کے گرداب میں نہ پھنسے تھے اور نہ آخرالامر اُس کے قائل ہو گئے''۔(۱)

خطباتِ اقبال کے مترجم کے اس بیان کے ساتھ ہی جب ہم الطاف احمد اعظمی کی یہ رائے پڑھتے ہیں کہ:

''خطبات میں اقبال کا زاویہ نگاہ ٹھیک وہی ہے جو وحدۃ الوجود کا ہے۔(۲)

تو ہمیں فوراً اقبال اور وحدۃ الوجود'' کے قضیے کی نزاکت اور گھمبیرتا کا احساس ہونے لگتا ہے۔ مندرجہ بالا تمام آراء کے غائر مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ وحدۃ الوجود کی جانب اقبال کے رجحانات کے حوالے سے جید ماہرینِ اقبالیات کس قدر متضاد آراء رکھتے ہیں۔ اور اِن کا تجزیہ بتاتا ہے کہ اِن آراء کے قائم کرنے میں فکرِ اقبال کے درست اور غیر جانبدارانہ جائزے کی بجائے، تصوف اور وحدۃ الوجود کے حوالے سے اپنی پسند اور ناپسند کا عمل دخل زیادہ ہے۔ وحدۃ الوجود کی اصلیت اور حقیقت تک نارسائی بھی اس کا ایک سبب ہے نیز اقبال کا تیز رفتار فکری ارتقا، وحدۃ الوجود کی نزاکت و دقائق اور اس کے بارے میں غلط فہمیاں بھی اس صورت حال کے اسباب ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ خود اقبال کے ہاں اس نظریے کے حوالے سے ابہام اور تضاد پایا جاتا ہے؛ مثلاً وہ وحدۃ الوجود کے انتھک مفسر ابنِ عربی کے بارے میں اپنے پی۔ایچ۔ڈی کے مقالے میں لکھتے ہیں:

> The students of Islamic mysticism who is anxious Exposition of the Principal to see an all enbracing of unity must look up the heavy volumes of the Andulusian Ibn-Al-Arabi whose profound teaching with the dry as dust stands in strange eontrast Islam of his countrymen. (3)

۳۰۔ دسمبر ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

''میں شیخ (ابنِ عربی) کی عظمت و فضیلت کا قائل ہوں اور انھیں اسلام کے بہت بڑے علما میں سمجھتا ہوں''۔(۴)

مگر ۱۹۔ جولائی ۱۹۱۶ء کو سراج الدین پال کے نام ایک خط میں انہی شیخ کی کتاب فصوص الحکم کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

''جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں''۔(۵)

۱۔ نذیر نیازی، سید، دانائے راز، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۴۲

۲۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۵ء، ص ۹

3.Muhammad Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, Bazm-e-Iqbal, 1964, P.87.

۴۔ رفیع الدین ہاشمی، مرتب، خطوطِ اقبال، لاہور، خیابانِ ادب، ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۴۔

۵۔ عطاء اللہ، شیخ، مرتب، اقبال نامہ، ج۔۱، لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۴۵ء، ص ۴۴۔

جب قادیانیوں نے ابنِ عربی کے خیالات مرزا کی نبوت کے ثبوت میں استعمال کیے اور پنڈت جواہر لال نہرو نے کچھ سوالات اُٹھائے، تو علامہ نے اس سوالات کا جواب دیتے ہوئے مسلمانانِ ہند کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

''میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہسپانیہ کا یہ عظیم الشان صوفی محمد ﷺ کی نبوت پر اسی طرح راسخ ایمان رکھتا ہے جس طرح کہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان رکھ سکتا ہے''۔(۱)

اِن اقتباسات کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ وحدۃ الوجود کے مفسر، ابنِ عربی کو کبھی تو اسلام کا بہت بڑا عالم اور راسخ العقیدہ مسلمان قرار دیتے ہیں تو کبھی انھیں، اُس کی کتاب میں سوائے الحاد و زندقہ کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ ابن العربی کی شخصیت اور افکار کے بارے میں علامہ اقبال کی آراء کا یہی تضاد، وحدۃ الوجود کے بارے میں اقبال کے رجحانات کو سمجھنے میں الجھاؤ کا باعث بنتا ہے۔ بہرحال یہ بات طے ہے کہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے درست تعین کے لیے اس قضیے کی بازیافت ایک اہم مسئلہ ہے۔ لہٰذا ہماری کوشش ہوگی کہ علامہ کی فکر کے آغاز سے انجام تک اُن کے نثری و شعری افکار کا دور بہ دور تجزیہ کر کے اس قضیے کو نمٹایا جائے، تاکہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے حقیقی خدوخال اُجاگر ہو سکیں۔

زیرِ نظر تحقیق کا مقصد، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی بازیافت ہے، علامہ کو وحدۃ الوجود کا مخالف یا موافق ثابت کرنا نہیں۔ لہٰذا یہاں ہم محض یہ دریافت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اقبال اپنے تصورِ حقیقت مطلق میں، وحدۃ الوجود کے قائل ہیں یا نہیں اور اگر قائل ہیں تو کس حد تک۔ اس مقصد کے لیے اقبال شناسوں کی آراء کے ساتھ ساتھ خود اقبال کی نظم و نثر سے شواہد حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر نظریۂ وحدت الوجود کا جائزہ لیتے ہوئے، ہم اس حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں کہ اس ضمن میں علامہ کے خیالات مسلسل ارتقاء پذیر رہے ہیں۔

اپنی فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نظریۂ وحدۃ الوجود سے بے حد متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ ذیل میں ہم اپنے اس دعویٰ کی شہادتیں پیش کرتے ہیں:

اقبال کی سیرت کی تشکیل انسانی شرافت کے جن عناصر سے ہوئی، ان کا سراغ ہمیں اُن کے والدین کی شخصیت و سیرت میں ملتا ہے۔ انسانی ہمدردی کا جذبہ، سچی دینداری کا چلن، عشقِ رسول ﷺ کی تڑپ، اکلِ حلال، صدقِ مقال، فقر و درویشی، غرض اقبال کے کردار کے تمام پہلوؤں میں ہمیں ان کے بزرگ والدین کی سیرت کا پرتو دکھائی دیتا ہے۔(۲) علامہ اقبال کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ علامہ کی شخصیت اور فکر پر اُن کے والدِ محترم شیخ نور محمد کی شخصیت اور فکر

۱۔ لطیف احمد شروانی، مرتب، حرفِ اقبال، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ۱۹۸۴ء، ص ۱۲۹۔

۲۔ عبدالسلام ندوی، مولانا، اقبال کامل، اسلام آباد، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء، ص ۳۔۵

کے بہت گہرے اثرات مرتب ہوئے۔(۱) شیخ نور محمد نے اپنی اولاد کو انگریزی اسکول میں داخل کرنے سے پیشتر نہ صرف دینیات یا اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے درسگاہ میں بھیجا بلکہ گھر میں بھی اُن کی اسلامی تربیت کا خاص خیال رکھا۔(۲) علامہ اقبال کے والد صوفیانہ ذہن رکھتے تھے اور انہیں تصوف کے مسائل سے خاصی دلچسپی تھی۔(۳) بلکہ اُن کے عملی طور پر صوفی ہونے کے شواہد بھی دستیاب ہیں۔(۴) وہ نظریاتی طور پر وحدۃ الوجودی تھے، ابن عربی سے عقیدت رکھتے تھے اور اُن کی کتابوں کے درس گھر اور دوکان پر منعقد کروایا کرتے تھے۔علامہ اقبال، شاہ سلیمان پھلواری کے نام اپنے ۲۴ فروری ۱۹۱۶ کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''میرے والد کو ''فتوحات'' اور ''فصوص'' سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان (ابن عربی) کا نام اور اُن کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی''۔(۵)

اس طرح ڈاکٹر سعید اللہ، علامہ اقبال کا ایک ملفوظ یوں نقل کرتے ہیں:

''میرے والد کی دوکان پر ابن عربی کی فصوص الحکم باقاعدہ پڑھی جاتی تھی''۔(۶)

اقبال نے ایسے ماحول میں پرورش پائی تو یقیناً وہ تصوف اور وحدۃ الوجود سے لگاؤ اور ابنِ عربی سے ضرور عقیدت رکھتے ہوں گے۔جب علامہ کے والدِ محترم ابنِ عربی کے مداح اور اُن کی کتابوں کے دلدادہ تھے تو اقبال کیونکر ابنِ عربی اور وحدۃ الوجود سے متاثر نہ ہوئے ہونگے ،جبکہ وہ اپنے والد کے کشف و کرامات بھی بیان کرتے ہیں۔(۷) اور اُن سے بیعت ہونے کا اقرار بھی کرتے ہیں۔پیر جماعت علی شاہ کا بیان ہے کہ:

''اقبال نے رازداری کے طور پر مجھ سے کہا تھا کہ میں اپنے والد سے بیعت رکھتا ہوں''۔(۸)

ابتداء میں علامہ اقبال نظریہ وحدۃ الوجود کی جانب میلان رکھتے تھے۔اس کا ثبوت، اُن کے اُس خط سے بھی ملتا ہے جو انھوں نے ۳۰۔دسمبر ۱۹۱۵ء کو خواجہ حسن نظامی کو لکھا:

ا۔عبدالسلام ندوی، مولانا، اقبال کامل، اسلام آباد نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء، ص ۳۔۵

عبدالمجید سالک، ذکرِ اقبال، لاہور بزمِ اقبال، ۱۹۵۵ء، ص ۴۔۷

جاوید اقبال، زندہ رود، ج ۳، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۹ء، ص ۲۵۔۲۸

۲۔ایضاً، ص ۲۸

۳۔حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، لاہور، فیروز سنز ۱۹۹۲ء، ص ۸۷

۴۔افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۷ء، ص ۱۳

۵۔بشیر احمد ڈار، مرتب، انوارِ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۱۷۸

۶۔سعد اللہ، ڈاکٹر، ''اقبال کے ہاں ایک شام'' مشمولہ ملفوظاتِ اقبال مرتبہ: ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۱۴۱

۷۔افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، عروجِ اقبال، ص ۱۳

۸۔محمد طاہر فاروقی، سیرتِ اقبال، ۸۶

"میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ مجموعی طور پر وحدۃ الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیالات کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا"۔(۱)

علامہ کے خط کا یہ اقتباس اور اس کا ہر لفظ اس بات کی واضح شہادت دے رہا ہے کہ یہ خط لکھنے کے وقت علامہ کے خیالات چاہے کچھ بھی ہوں، اُن کے "قدیم خیالات" (یعنی ابتدائی دور) وحدۃ الوجود کی طرف میلان رکھتے تھے۔

اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں وحدۃ الوجودی تھے۔ اس کا ثبوت، اُن کے ایک اُستاد میک ٹیگرٹ کے ۱۹۲۰ء کے ایک خط سے بھی ملتا ہے۔ وہ اقبال کو لکھتے ہیں:

"کیا آپ نے اپنا رویہ بہت زیادہ تبدیل نہیں کر لیا ہے؟ یقیناً اُن دنوں جب ہم اکٹھے فلسفے پر بحث کیا کرتے تھے تو آپ کہیں زیادہ وحدۃ الوجودی اور عرفانی تھے"۔(۲)

میک ٹیگرٹ، کیمبرج یونیورسٹی میں علامہ کے اُستاد تھے اور اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں رہے۔ لہٰذا اُن کے اُستاد کا یہ خط اس بات کا ثبوت ہے کہ علامہ یورپ کے قیام کے دوران میں وحدۃ الوجودی تھے۔

علامہ اقبال کا ایک مضمون "شیخ عبدالکریم الجیلی کا نظریہ توحیدِ مطلق" ستمبر ۱۹۰۰ء میں رسالہ انڈین انٹی کواری، بمبئی میں شائع ہوا تھا۔(۳) اس مضمون میں دراصل الجیلی کی مشہور کتاب "الانسان الکامل" پر بحث ہے۔ اس مضمون کے مطالعہ سے ہم واضح طور پر یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس دور میں علامہ الجیلی کو ایک بڑا مسلمان مفکر سمجھتے تھے اور تصوف اور وحدۃ الوجود کو اسلامی فلسفہ قرار دیتے تھے۔ ہم جانتے ہیں کہ الجیلی، ابنِ عربی کے پیرو ہیں اور نظریہ وحدۃ الوجود کے بھی قائل ہیں۔ علامہ اقبال مذکورہ مضمون میں، الجیلی کے وحدۃ الوجودی خیالات سے پوری طرح متفق دکھائی دیتے ہیں؛ مثلاً یہ عبارت دیکھیے:

"ہمیں وجودِ خالص کے ارتقاء کے اِن تین مراحل کو ذہن میں رکھنا چاہیے جو مصنف نے ذات کی تنویر والے باب میں بیان کیے ہیں۔ یہاں وہ وجودِ خالص کے بارے میں لکھتا ہے کہ وجودِ خالص اپنی مطلقیت کو چھوڑنے کے بعد تین مراحل سے گزرتا ہے:

۱۔ احدیت ۲۔ غیریت ۳۔ ذاتیت"۔(۴)

۱۔ رفیع الدین ہاشمی، مرتب، خطوطِ اقبال، ص ۱۱۴۔

۲۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، افکارِ اقبال، لاہور، مکتبہ تعمیرِ انسانیت، ۱۹۹۰ء، ص ۱۳۵۔

۳۔ ایضاً، ص ۲۹

۴۔ ایضاً، ص ۱۱

مذکورہ تین مراحل، تنزلاتِ ستہ کے ابتدائی تین مراتب یا تنزلات ہیں۔ علامہ نے اپنے مضمون میں الجیلی کے حوالے سے اِن مراحل کی وضاحت بھی کی ہے مگر کہیں اختلاف نہیں کیا۔ (۱) اپنے اسی مضمون میں آگے چل کر اقبال ''الانسان کامل'' کے تیسرے باب پر نظر ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تیسرا باب عرض کی ماہیت کی بحث سے متعلق ہے۔ اس دلچسپ سوال پر مصنف کے نظریات بڑے اہم ہیں کیونکہ یہیں وہ ہندی تصوریت کے نظریے سے بالکل مختلف بات کرتا ہے''۔ (۲)

یہ اقتباس صاف ظاہر کرتا ہے کہ اس دور میں اقبال وحدۃ الوجود کو شنکر اچاریہ کے نظریات یا ہندوؤں کے نظریۂ ''مایا'' سے ماخوذ نہیں سمجھتے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ نظریۂ وحدۃ الوجود تو فلاطونیت، شنکر اچاریہ اور ہندوؤں کے نظریۂ مایا سے اخذ شدہ ہے اور نہ ہی اتحاد اور حلول سے اس کا کوئی واسطہ ہے۔ (۳) وحدۃ الوجود کے مطابق سب چیزیں اللہ کا مظہر ضرور ہیں لیکن یہ سب خدا سے الگ وجود بھی رکھتی ہیں۔ اصل میں ابنِ عربیؒ کا یہی نظریہ ہے۔ (۴) اور عبدالکریم الجیلی بھی اسی کے قائل ہیں:

''بے شک تو وہی ہے اور وہ تو ہی ہے اور یہ کہ نہ اتحاد ہے نہ حلول اور بندہ بندہ ہے اور رب رب، نہ بندہ رب ہو جاتا ہے اور رب بندہ۔ جب تو نے بطریق ذوق و کشفِ الٰہی جو علم اور مقام مشاہدہ اور معائنہ سے اور ہے، اس قدر شناخت کر لی تو منزلِ مقصود پر پہنچ گیا''۔ (۵)

علامہ اقبال، الجیلی کے اسی نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس کا اعتقاد ہے کہ مادی دنیا کا حقیقی وجود ہے۔ کوئی شک نہیں کہ یہ ہستی مطلق کا خارجی پوست ہے۔ لیکن یہ خارجی

۱۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، افکارِ اقبال، ص ۷۔۲۵

۲۔ ایضاً، ص ۱۲۔

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابنِ تیمیہ، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء، ص ۳۰۰۔۳۰۴

۔ الف۔ د۔ نسیم، اقبال اور مسئلہ وحدۃ الوجود، ص ۹۷۔۱۳۴

۔ محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص ۱۲۳

۔ یوسف سلیم چشتی، مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۳۱۔۱۴۲

۴۔ دیکھیے:

۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابنِ تیمیہ، ص ۳۰۰۔۳۰۴

۔ الف۔ د۔ نسیم، اقبال اور مسئلہ وحدۃ الوجود، ص ۹۷۔۱۳۴

۔ محسن جہانگیری، ڈاکٹر، محی الدین ابن عربی۔ حیات و آثار، مترجم: احمد جاوید، سہیل عمر، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۲۴۳۔۳۵۳۔

۵۔ عبدالکریم الجیلی، انسانِ کامل، مترجم: فضل میراں، کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۰ء، ص ۶۳

پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں۔اس کے نزدیک عالمِ حادث کی علت کوئی حقیقی وجود نہیں جو اعراض کے مجموعے کے پیچھے پوشیدہ ہو لیکن یہ ایک تصور ہے جو ذہن کا پیدا کیا ہوا ہے اور مادی دنیا کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہے''۔(۱)

علامہ مزید لکھتے ہیں:

''وہ (الجیلی) اس بات کا مدعی ہے کہ عرض اور حقیقت کی تفریق محض عارضی ہے اور اشیاء کی فطرت میں اس کا وجود نہیں ہے۔ یہ اس لیے مفید ہے کہ یہ ہمیں اپنے اردگرد کی دنیا کو سمجھنے میں سہولت دیتی ہے مگر یہ حقیقی نہیں ہے۔۔۔۔اِن اشارات سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ الجیلی شے بذاتِ خود کی خارجی حقیقت پر یقین نہیں رکھتا وہ یقین تو رکھتا ہے لیکن پھر اس کی وحدت کا علمبردار بنتا ہے اور کہتا ہے کہ مادی دنیا شے بذاتِ خود ہے۔ یہ مادی دنیا شے بذاتِ خود کا خارجی مظہر ہے''۔(۲)

آگے چل کر علامہ اقبال، الجیلی کے نظریۂ تثلیث سے بحث کرتے ہیں، الجیلی کا نظریۂ تثلیث واضح طور پر وحدۃ الوجود کا پر تو لیے ہوئے ہے۔ علامہ، الجیلی کے اِن تمام وحدۃ الوجودی نظریات کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں، بلکہ اسی مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں:

''مصنف اپنی بحث کی بنیاد قرآن مجید کی مختلف آیات پر رکھتا ہے اور اسی طرح رسول اکرم ﷺ کی بعض احادیث پر کہ جس کے سچ ہونے پر شک وشبہ نہیں''۔(۳)

علامہ، الجیلی کے نظریۂ تثلیث کی تائید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''ہمارا اپنا یہ عقیدہ ہے کہ یہ شاندار اصول نہ اکثر مسلمان مفکرین کی سمجھ میں آیا اور نہ عیسائیوں کے۔ یہ اصول وجود مطلق کو دوسری طرح بیان کرنے کا ایک طریقہ ہے کہ اس کی وحدت سے کثرت پھوٹ نکلی ہے۔ مسلمان متکلمین جو اس عقیدے پر اعتراض کرتے ہیں وہ عوامی باتیں ہیں''۔(۴)

علامہ کے مضمون کے یہ مندرجات اس بات کا بیّن ثبوت ہیں کہ ۱۹۰۰ء میں علامہ وحدۃ الوجود کے شارح، عبدالکریم الجیلی کے معترف اور نظریۂ وحدۃ الوجود (حلول، اتحاد، نظریہ مایہ، عینیت نہیں) کے قائل تھے۔

علامہ اقبال ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے یورپ تشریف لے گئے انھوں نے اپنے اوّلین شعری مجموعۂ کلام ''بانگ درا'' کے حصہ اوّل کو ابتداء سے ۱۹۰۵ء کے کلام تک محدود رکھا ہے۔ اس کلام کے غائر مطالعہ سے بآسانی ایسے کئی اشعار مل جاتے ہیں، جو واضح طور پر اقبال کے وجودی ہونے کا اشارہ دیتے ہیں۔ ہم ثبوت کے طور پر چند اشعار پیش کرتے ہیں:

۱۔محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، افکار اقبال، ص۱۲۔

۲۔ایضاً، ص۱۲

۳۔ایضاً، ص۲۳

۴۔ایضاً، ص۲۳

مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی شامِ فراق صبح تھی میری نمود کی
وہ دِن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا زیبِ درختِ طور مرا آشیانہ تھا
قیدی ہوں اور قفس کو چمن جانتا ہوں میں غربت کے غمکدے کو وطن جانتا ہوں میں
چشمِ غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے عالم ظہورِ جلوۂ ذوقِ شعور ہے
منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں اے شمع میں اسیرِ فریب نگاہ ہوں
صیاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ بامِ حرم بھی، طائرِ بام حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں

ہاں آشنائے لب ہو نہ رازِ کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دارو رسن کہیں (۱)

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے (۲)

جنھیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں وہ نکلے میرے ظلمت خانہ دِل کے مکینوں میں
کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل نشینوں میں
چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں (۳)

دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے
بن کے سوزِ زندگی ہر شے میں جو مستور ہے (۴)

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۷۷۔۷۸

۲۔ایضاً،ص ۹۵

۳۔ایضاً،ص ۱۱۳

۴۔ایضاً،ص ۴۲

میں جبھی تک تھا کہ تیری جلوہ پیرائی نہ تھی
جو نمودِ حق سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں (۱)

وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے (۲)

وداعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینشِ گل
عدم عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے (۳)

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں (۴)

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرہ میں دریاء حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمانِ صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گل فروشی میں ہے یہ
عظمتِ دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلکِ نا آشنا کی کوششِ گفتار میں

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۱۶

۲۔ ایضاً، ۱۰۹

۳۔ ایضاً، ۱۵۷

۴۔ ایضاً، ۱۱۶

ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمہ کہسار میں، دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں، صحرا میں، ویرانے میں آبادی میں حسن (۱)

وہی اِک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا، بیستوں بھی کوہکن بھی ہے (۲)

ابتداء سے ۱۹۰۵ء تک کے کلام سے پیش کیے گئے علامہ اقبال کے اِن اشعار کی ہم بلا تکلف وحدۃ الوجودی توجیح کر سکتے ہیں۔ اِن اشعار سے وحدۃ الوجود کے ساتھ ساتھ نوفلاطونیت کا رنگ بھی صاف ٹپکتا ہے۔ اِس دور میں اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ''حسنِ ازلی'' سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا وجود انھیں کائنات کے ہر ذرے میں دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے نزدیک یہ ''حسن ازلی'' کائنات کے مظاہر میں عیاں بھی ہے اور نہاں بھی۔ یہ موضوعی اور معروضی دونوں عالموں میں موجود ہے۔ یہ اس حسن کے جلوے ہیں جو آفاق میں ہر طرف بکھرے ہوئے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ حسنِ ازلی ایک وحدت ہے، جس نے اپنے آپ کو حیات و کائنات کی کثرت میں گوناں گوں اشیاء و مظاہر کی صورت میں بے نقاب کر دیا ہے۔ علامہ کے نزدیک اس وحدت اور کثرت میں امتیاز کی نوعیت حقیقی نہیں بلکہ نظری اور اعتباری ہے۔ لہٰذا حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے اس قسم کا امتیاز جائز نہیں۔ الغرض ۱۹۰۵ء تک علامہ حقیقتِ مطلقہ کو ''حسنِ محض'' تصور کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری وساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔

علامہ اقبال، اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر ۲۵۔ستمبر ۱۹۰۵ء (۳) سے یکم جولائی ۱۹۰۸ء تک یورپ میں قیام پذیر رہے۔ (۴) یورپ میں اُن کے قیام کی مدت تقریباً تین سال تھی۔ (۵) اس دوران آپ نے ۴۔نومبر ۱۹۰۷ء کو جرمنی کی میونخ یونیورسٹی سے اپنے تحقیقی مقالہ ''The Development of Metaphysics in Persia'' پر پی۔ایچ۔ڈی

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۲۰

۲۔ایضاً، ص ۸۷

۳۔جاوید اقبال، زندہ رود، جلد اوّل، ص ۱۱۲

۴۔ایضاً، ۱۲۴

۵۔ایضاً، ص ۱۱۲

کی سند حاصل کی۔(۱) اس دور میں علامہ کے افکار و خیالات اور ذہنی ارتقاء کو سمجھنے کے لیے یہ مقالہ اہم ترین ماٰخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔لہٰذا یہاں ہم اس مقالے سے اعتنا کریں گے۔

اس مقالے کا بالاستیعاب مطالعہ ہمیں اس حقیقت سے آشنا کرتا ہے کہ یہ مقالہ لکھتے وقت علامہ پہلے کی طرح وحدت الوجودی تصوف کی گرفت میں تھے۔ وہ نہ تو عجمی تصوف سے تعرض کرتے ہیں اور نہ ہی وحدۃ الوجود پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔اس طرح وہ وحدت الوجود پر جرح و تعدیل سے دامن بچا کر نہ صرف صاف نکل گئے ہیں بلکہ وہ صوفیا کے حوالے سے تصوفِ وجودی کے ماخذ بھی بیان کرتے ہیں:

''میں اجمالی طور پر یہ بتاؤں گا کہ صوفی مصنفین اپنے اپنے خیالات کو قرآن کے نقطۂ نظر سے کس طرح جائز قرار دیتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیثِ صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پا کر بار آور نہ ہو سکے۔ جب انھیں ممالکِ غیر میں موزوں حالات میسر آ گئے تو ہوا ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔قرآن نے ایک مسلم کی حسبِ ذیل تعریف کی ہے۔

الذین یومنون بالغیبِ ویُقیمُونَ الصلوۃَ ومِمّا رَزقنا ھم ینفقون ٥ لیکن اس غیب کی متعلق ''کیا'' اور ''کیوں'' جیسے سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اِن کا قرآن نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ غیب تمھاری ہی روح کے اندر ہے۔ وَفِی الْاَرضِ ایٰات'' لِلْمُوقِنِینَ٥ وَفِی انفُسِکم اَفَلَاتبصرون ٥ اور پھر کہا ہے وَنَحْنُ اَقرب اِلَیہِ مِنْ حَبل الوَرِیْدْ۔ اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس غیب کی اصل ماہیت خالص نور ہے۔ اللّٰہُ نورُ السّمٰواتِ وَالارْضِ۔ اس سوال کے جواب کے لیے کہ آیا نور اولیٰ شخصی ہے۔قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لَیسَ کَمِثلِہ شَیٔ''۔ یہ چند خاص آیات ہیں۔ جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدۃ الوجودی نقطۂ نظر کو نمو دیا''۔(۲)

علامہ صوفیاء کے بیان کردہ، تصور اور وحدۃ الوجود کے اِن قرآنی ماخذوں پر کوئی جرح و تعدیل نہیں کرتے اس طرح وہ صوفیا کے ہم نوا دکھائی دیتے ہیں۔ مندرجہ بالا اقتباس کا یہ جملہ اس کا بین ثبوت ہے:

''میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیثِ صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے''۔(۳)

اس مقالے میں، ابنِ تیمیہؒ، جو ابن عربیؒ اور وحدۃ الوجود کے سخت ناقد تھے، کے بارے میں اقبال یہ رائے دیتے ہیں:

۱۔ جاوید اقبال، زندہ رود، جلد اوّل، ص ۱۲۴

۲۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، مترجمہ: میر حسن الدین، کراچی، نفیس اکیڈیمی، ۱۹۸۴ء، ص ۱۰۸۔۱۱۰

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۸۔۱۰۹

''ابن تیمیہ کی ہجو آمیز آتشِ نفسی ایرانی پھول کی تازگی کو چھو تک نہ سکی۔ اوّل الذکر کو بربریوں کے حملوں کا سیلاب بہا لے گیا اور آخر الذکر نے تاتاری انقلاب سے غیر متاثر رہ کر اپنے آپ کو برقرار رکھا''۔(۱)

اقبال اُن معروف مستشرقین پر تنقید کرتے دکھائی دیتے ہیں جو تصوف کے ماخذ، ہندی ویدانت، نوفلاطونیت اور آریائی نظریات میں تلاش کرتے ہیں:

''فان کریمر اور ڈوزی نے ایرانی تصوّف کا ماخذ ہندی ویدانت کو ٹھہرایا ہے اور نکلسن اس کو نوفلاطونیت سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لیکن پروفیسر براؤن نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ غیر جذبی سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی رِدِّعمل ہے۔ بہرحال میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے تصورِ تعلیل کے تحت وضع کیے گئے ہیں جو قطعاً غلط ہے۔ یہ ایک معینہ مقدار ایک دوسری معینہ مقدار ب کی علت ہے جو اُس کو پیدا کرتی ہے۔ ایک ایسا قضیہ ہے جو حکمیاتی (سائنٹیفک) اغراض کے لیے تو موزوں ہوسکتا ہے۔ لیکن جب اس کی رہنمائی میں اُن کثیر التعداد حالات وشرائط کو نظر انداز کردیتے ہیں۔ جو واقعہ یا حادثہ کے عقب میں ہوتے ہیں تو اس سے ہماری کل تحقیقات کو صدمہ پہنچتا ہے''۔(۲)

علامہ، تصوف کو اسلامی زندگی کے سیاسی، اجتماعی اور عقلی حالات کا منطقی نتیجہ قرار دیتے ہیں:

''لہٰذا ہم ایک صحیح نظریہ تعلیل کی روشنی میں اسلامی زندگی کے اُن خاص خاص سیاسی، اجتماعی اور عقلی حالات کو پیش کریں گے جو کہ آٹھویں صدی کے اختتام اور نویں صدی کے نصف اوّل میں پائے جاتے تھے۔ صحیح معنوں میں اس زمانہ میں زندگی کا صوفیانہ نصب العین وجود میں آیا اور اس کے بعد ہی اس نصب العین کا فلسفیانہ جواز بھی پیش کیا گیا''۔(۳)

آٹھویں صدی کے نصف آخر کے بعد، اسلامی دنیا میں سیاسی عدم استحکام، بغاوتوں، انقلابات، خانہ جنگیوں اور مناقشوں کا ذکر کرنے کے بعد علامہ لکھتے ہیں:

''غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات کی متحدہ قوت نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی۔ اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹا کر ایک پرسکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کردیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات وفکر کی سامی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آگیا۔ جس پر کم وبیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا''۔(۴)

اس طرح، علامہ اقبال، وحدۃ الوجود پر ''آریائی رنگ'' چڑھنے کا ذکر تو کرتے ہیں۔ لیکن بہرحال، اُن کے نزدیک اس کے سوتے اسلامی زندگی ہی سے پھوٹتے ہیں۔ آگے چل کر وہ تصوف کو ہندی ویدانت سے گریز پا قرار

۱۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، ص ۱۰۸۔۱۱۰

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۰

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۰۔۱۱۱

۴۔ ایضاً، ص ۱۰۱۔۱۰۲

دیتے ہیں:

''سامی مذہب کردار کے قواعد کا ایک ضابطہ ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ہندی ویدانت ایک خشک نظامِ فکر ہے۔ تصوف اِن کی ناقص نفسیات سے گریز کرتا ہے''۔(۱)

مگر اسی تصوف پر بدھ مت اور آریائی رنگ کے اثرات کا اقبال پھر ذکر کرتے ہیں:

''ایک طرف تو وہ (تصوف) بدھ مت کے تصورِ نروان (فنا) کو اپنے اندر جذب کر کے اس تصور کی روشنی میں ایک مابعد الطبیعاتی نظام تعمیر کرنے کی کوشش کرتا ہے اور دوسری طرف وہ اسلام سے بے تعلق نہیں ہونا چاہتا اور کائنات سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کا جواز قرآن سے پیش کرتا ہے۔ وہ اپنے مقامِ پیدائش کے جغرافیائی موقع محل کی طرح خود بھی آریائی وسامی مذاہب کے اثرات کے وسط میں واقع ہے اور دونوں طرف سے وہ تصورات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ لیکن خود اِن پر بھی اپنی شخصیت کا رنگ چڑھا دیتا ہے۔ اس کی نوعیت زیادہ تر آریائی ہے نہ کہ سامی''۔(۲)

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے، علامہ کے اس مقالے پر تبصرہ کرتے ہوئے صرف اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ:

''یہ ممکن نہیں کہ (وحدۃ الوجود کے بارے میں) جا بجا تشکیک کے کانٹوں میں اُن کا دامن اُلجھا نہ ہو''۔(۳)

مگر ہم اِن آخری اقتباسات میں واضح طور پر ایسے لطیف اشارے پاتے ہیں جو اس دور میں وحدۃ الوجود کے ضمن میں علامہ کے ذہن کی ابتدائی تشکیک کا پتہ دیتے ہیں۔ اس دور میں تصوف اور وحدۃ الوجود کے بارے میں علامہ کی تشکیک کا واضح ثبوت ۱۸۔ اکتوبر ۱۹۰۵ء کو خواجہ حسن نظامی کے نام، کیمبرج سے لکھا جانے والا علامہ کا یہ خط ہے:

''قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں، اُن کا پتہ دیجیے۔ اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں۔ اِس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے   اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور اُن کیا تفسیر کرتے ہیں؟ کیا وہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کا تصوف سے کیا تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضےٰؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے، مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے''۔(۴)

علامہ اقبال کے خط کے اِن مندرجات سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۰۵ء میں جب یورپ پہنچے تو ابتدا ہی میں تصوف اور

۱۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، ص ۱۰۷

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۷

۳۔ افتخار احمد صدیقی، ''اقبال کا تحقیقی مقالہ: فلسفۂ عجم۔ ایک جائزہ'' مشمولہ علامہ اقبال، حیات، فکر و فن، مرتبہ: ڈاکٹر سلیم اختر، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۳ء، ص ۲۴۵

۴۔ عطاء اللہ، شیخ، مرتب، اقبال نامہ، ج ۲، لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۳۔۲۵۴

وحدۃ الوجود کے بارے میں شکوک کا شکار ہو چکے تھے۔ مگر اپنے مقالے میں وہ نہ تو ان مسائل پر جرح کرتے ہیں اور نہ ہی اِن کی تردید کے لیے تیار ہیں۔ وہ وحدۃ الوجود کے عقیدے کو قرآنی آیات سے مستنبط کرتے ہوئے وجودی صوفیا کے ہم نوا دکھائی دیتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:

''فلسفہ اور تصوف میں ابھی تک اقبال کے ذہن پر وحدت وجود کا غلبہ تھا گو قلب اس سے مطمئن نہ رہا تھا''۔(۱)

بانگِ درا کا حصہ دوم ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔ اس دور کے کلام میں بھی وحدۃ الوجود کا رنگ موجود ہے:

جس کی نمود دیکھی چشمِ ستارہ بیں نے
خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دِل کے ظلمت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جس کی چمک ہے پیدا، جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں، پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں
ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اُس کا
آنکھوں میں ہے سلیمیٰ تیری کمال کس کا (۲)

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں
صورتِ دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں مکیں
شیشۂ دہر میں مانندِ مئے ناب ہے عشق
روحِ خورشید ہے خونِ رگ مہتاب ہے عشق
دِلِ ہرذرہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی
نور یہ وہ ہے کہ ہرشے میں جھلک ہے اس کی

۱۔ جاوید اقبال، زندہ رود، ج۔۱، ص ۱۲۸

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۴۷

کہیں سامانِ مسرت، کہیں سازِ غم ہے
کہیں گوہر ہے، کہیں اشک، کہیں شبنم ہے (۱)

وداعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینش گل
عدم، عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے۔ (۲)

تارے میں وہ، قمر میں وہ، جلوہ گہِ سحر میں وہ
چشمِ نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے (۳)

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوقِ تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دِل کا مطلب استعارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں (۴)

کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا (۵)

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۱۴۳

۲۔ایضاً،ص ۱۵۷

۳۔ایضاً،ص ۱۳۹

۴۔ایضاً،ص ۱۶۴

۵۔ایضاً،ص ۱۶۳

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب تو
پہلے قطرہ تھا، بنا اب گوہرِ نایاب تو
آہ کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بو
میں ابھی تک ہوں اسیرِ امتیازِ رنگ و بو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورشِ محشر بنا
یہ شرارہ بجھ کے آتش خانۂ آذر بنا
نفیِ ہستی اِک کرشمہ ہے دِلِ آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلا اللہ کا (۱)

علامہ اقبال کے ۱۹۰۸ء تک کے شعری اور نثری سرمائے سے پیش کیے گئے اِن شواہد کی روشنی میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ابتداء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال واضح طور پر وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ اور اُن کے تصورِ حقیقت مطلق پر صرف اور صرف وحدۃ الوجود ہی کا رنگ غالب تھا۔ معتبر ماہرینِ اقبالیات کی آراء بھی انہی نتائج کی تائید کرتی ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

''ابتدائی شاعری سے لے کر ۱۹۰۸ء تک (کے) اس دور میں وہ وحدۃ الوجود کے قائل نظر آتے ہیں''۔(۲)

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کہتے ہیں:

''جس زمانے میں اقبال اپنے مقالے (ایران میں مابعد الطبعیات کا ارتقاء) کی تکمیل میں مصروف تھے، اس دور کے کلام کے علاوہ کیمبرج میں اُن کے استادِ فلسفہ، پروفیسر میک ٹیگرٹ کے ایک بیان (۳) سے بھی اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ اِن کا ذہن حسبِ سابق وحدۃ الوجودی تصوف کی گرفت میں تھا''۔(۴)

پروفیسر میاں محمد شریف رقمطراز ہیں:

''اس (دور) میں اقبال صرف نوفلاطونی ہی نہ تھے بلکہ وحدۃ الوجود پر کامل یقین رکھتے تھے''۔(۵)

اس دور میں علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے مآخذ کی تلاش میں پروفیسر موصوف اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں:

''اس تخیل (تصورِ خدا) کے مآخذ کی تلاش کچھ زیادہ مشکل نہیں۔ یہ افلاطونی نظریات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۳۹۔۱۴۰

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، سن ندارد، ص ۱۸۰

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ نمبر ۵۹

۴۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تحقیقی مقالہ۔ فلسفۂ عجم (ایک جائزہ)'' مشمولہ علامہ اقبال۔ حیات فکر و فن مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۲۴۳

۵۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالاتِ شریف، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء، ص ۵۶

افلاطون بھی خدا کو حسنِ ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں اجزائے کائنات سے پہلے ہے اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے۔ وہ اس کو منتہائے مقصود بھی سمجھتا ہے جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ توضیح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور وحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیا نے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا۔ یہی تصور اُردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگریزی شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔ یہی وجہ ہے کہ دورِ اوّل میں خدا کے متعلق اقبال کا یہ تصور اچھوتا نہیں"۔(۱)

اس دور میں اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر روشنی ڈالتے ہوئے علی عباس جلالپوری بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں:

"اس دور میں فلاطینوس کی طرح اقبال کو فطرت کے مناظر میں ہر کہیں محبوب ازلی کے جمالِ جہاں آراء کی تجلیاں دکھائی دیتی تھیں۔ فلاطینوس نے ذاتِ محض کا تصور حسنِ ازل کی صورت میں کیا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ محبوبِ حقیقی کے حسن و جمال کے جلوے دنیا کی تمام اشیاء میں پرتو فگن ہیں جنھیں دیکھ کر طالبانِ صادق اور عشاقِ حقیقی کے دل تڑپ تڑپ جاتے ہیں اقبال نے اس دور کی نظموں میں بڑے ولولہ انگیز اور دلآویز پیرائے میں اِن خیالات کا اظہار کیا ہے"۔(۲)

وہ مزید لکھتے ہیں:

"یہ مسلم ہے کہ اقبال اوائل شباب میں وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ اور وجودی صوفیاء کی طرح نفیِ ہستی اور فنا فی اللہ پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ جیسا کہ اُن کے اُستاد پروفیسر میک ٹیگرٹ کے خط اور بانگِ درا کی بعض نظموں سے ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ ساتھ وہ فلاطینوس کی طرح حسنِ ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری خیال کرتے تھے"۔(۳)

اگر بنظرِ عمیق دیکھا جائے تو علامہ کے اس دور کے وحدۃ الوجودی خیالات، اسلامی نظریۂ وحدۃ الوجود سے زیادہ وحدۃ الوجود کی ویدانتی توضیح کے زیادہ قریب دکھائی دیتے ہیں۔ بقول عباد اللہ فاروقی:

"علامہ کے ابتدائی کلام سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس زمانہ میں فلسفۂ ویدانت سے بے حد متاثر تھے۔ شاید اس لیے وہ اسے اسلامی نظریۂ وحدۃ الوجود کے مسائل سمجھتے تھے"۔(۴)

فلسفۂ ویدانت دراصل بدھ مت کا ردِعمل ہے۔ جب بدھ نے خدا کا نہ اقرار کیا نہ انکار تو سوامی شنکراچاریہ یہ دوسرا انتہاپسندانہ عقیدہ لے کر اُٹھے اور یہ تعلیم دی کہ بس خدا کا وجود ہے باقی سب کچھ معدوم ہے۔ نہ تو روح کا وجود ہے نہ دنیا کا ذاتی یا خارجی وجود ہے۔ ہم جو کائنات کو موجود کہتے ہیں فریب کھائے ہوئے ہیں۔ اگر ہم حقیقی معرفت حاصل کرلیں تو اس

۱۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالاتِ شریف، ص۱۴

۲۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، ص۸۴

۳۔ ایضاً، ص۶۷۔۶۸

۴۔ عباد اللہ فاروقی، "علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود" مشمولہ اقبالیات کے سو سال، ص۴۳۲

دنیا کا معدوم ہونا واضح ہو جائے گا۔ جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو اُس وقت تک انسان اپنے آپ کو خدا کا غیر سمجھتا ہے لیکن جب قطرہ سمندر میں مل جاتا ہے تو دوئی کا جھگڑا ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی آتما یعنی خودی کی غایت یہ ہے کہ وہ برہمانی یعنی خدا میں شامل ہو کر برہما بن جائے۔ (۱) غرض فلسفۂ ویدانت کی رو سے اساس صرف برہما ہے اور صورتیں جہالت کی پیداوار ہیں۔ برہما خالص حقیقت اور فہم ہے۔ شنکراچاریہ کے نزدیک ظاہریت یا دوسرے لفظوں میں دنیا محض دھوکا، مایا ہے اصل ہستی خدا کی ہے۔ (۲) اُن کے نزدیک کائنات جو کہ ہمیں اختلاف کا شکار نظر آتی ہے حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں رکھتی بلکہ یہ سب ظاہری اختلافات ہیں، اگر غور کیا جائے تو ایک ہی بسیط، لازوال اور ابد تک رہنے والی ہستی کی طرف راہنمائی ہوتی ہے اور وہ ہستی برہما یعنی ذاتِ خدا ہے۔ انسان برہما ہی کا ایک جزو اور ایک حصہ ہے۔ انسان اپنی غلطی کی وجہ سے اصل بات کی تہہ تک نہ پہنچ سکا۔ (۳)

علامہ کے اس دور کے کلام سے جو مثالیں گذشتہ اوراق میں پیش کی گئی ہیں وہ اس امر کی غمازی کرتی ہیں کہ اس دور میں علامہ شنکراچاریہ کا ویدانتی وحدۃ الوجود کا یہی نظریہ اپنائے ہوئے تھے۔ بالخصوص نظم ''شمع'' میں انہی باتوں کا اظہار کیا گیا ہے کہ حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہی ہے اور وہ غیر متشخص ہے جس میں خالق و مخلوق، علت و معلول، کائنات اور سکون کا امتیاز نہیں۔ کائنات کی حقیقت فریب نظر کے سوا کچھ نہیں۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ہمارے اپنے شعور کا ساختہ ہے۔ حقیقت میں من و تو کا سوال ہی نہیں۔ (۴) علامہ کے اس دور کے افکار پر تبصرہ کرتے ہوئے عباداللہ فاروقی لکھتے ہیں:

> ''جس طرح شنکر کائنات کو اپنی جزئیات اور تفاصیل کے ساتھ برہما کی مظہری صورت قرار دیتا ہے اقبال کے نزدیک بھی تعین یا امتیاز کی اصل وجہ ہستی یا وجود ہی ہے۔ ہستی ہی صیدِ شعور و آگہی ہے اور اس کے باعث متعین وحدتیں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ ذات کا مرتبہ چونکہ اطلاقِ وجود سے برتر اور شعور و آگہی سے ماورا ہے۔ اس لیے وہ تکثر و تعداد سے منزہ ہے۔ یہ وجود کا پردہ ہی ہے جو سب کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اقبال سوامی شنکراچاریہ کی طرح عالمِ رنگ و بو کی کثرت کو محض فریب نظر خیال کرتے ہیں، جس کو شعور و آگہی نے اپنے اظہار کے لیے گھڑ لیا ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت ایک ہے جس کی ماہیت شعور یا فہم ہے۔ اس دور میں سوامی شنکراچاریہ کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ حقیقت جو جدا جدا تعینوں اور امتیازوں میں مقید ہوگئی ہے، اس کے بے تعین اطلاق کے لیے ہستی کا فنا ہو جانا از بس ضروری ہے۔ (۵)

صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ، جس کے سرخیل شیخ اکبر محی الدین ابن عربی ہیں، عالم کو معدوم یا فریب نظر

۱۔ عباداللہ فاروقی، ''علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود'' مشمولہ اقبالیات کے سو سال، ص ۴۳۲

۲۔ عبدالرشید، ڈاکٹر، پروفیسر، ادیان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ، ص ۱۱۰

3.Encyclopaedia of Religion and Ethics, P. 476

۴۔ عباداللہ فاروقی، ''علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود'' مشمولہ اقبالیات کے سو سال، ص ۴۳۳

۵۔ ایضاً ص ۴۳۳

نہیں مانتا اس طرح اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود میں نہ تو کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی انسانی انا کی نفی کی جاتی ہے۔ میکش اکبرآبادی لکھتے ہیں:

''وجودی صوفیا عالم کو فریبِ نظر یا معدوم نہیں مانتے بلکہ اِن کے خیال میں عالم اور انسان عین حق یا مظہرِ حق ہیں''۔(۱)

شیخ ابنِ عربی کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی تسلیم نہیں کرتے۔(۲) اسی طرح ابنِ عربی، شنکر کے برعکس، انسانی انا کے بھی قائل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ابنِ عربی وغیرہ وحدۃ الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔(۳)

فلاطینوس، شنکراچاریہ کے ویدانتی نظریۂ وحدۃ الوجود اور مسلم فلاسفہ بالخصوص ابنِ عربی کے پیش کردہ نظریۂ وحدۃ الوجود میں اس واضح تفاوت کے باوجود بعض مسلم و غیر مسلم علماء و مفکرین اِن نظریات کو ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ بالخصوص مستشرقین یہ الزام لگانے میں پیش پیش ہیں۔ کہ وحدۃ الوجود بلکہ سارا اسلامی تصوف ہی نوفلاطونیت اور ویدانت سے اخذ شدہ ہے علامہ اقبال بھی ۱۹۰۸ء تک نوفلاطونیت، ویدانت، افلاطون کے نظریات اور مسلم مفکرین کے پیش کردہ نظریۂ وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ اسی لیے اُن کے اِس دور کے افکار و خیالات پر افلاطون، فلاطینوس اور ویدانت کے اثرات زیادہ ہیں۔ اور اِس دور میں اُن کا تصورِ حقیقتِ مطلق بھی انھی خیالات کی ترجمانی کرتا ہے۔ دراصل قیام یورپ میں حصولِ تعلیم کے دوران میں، علامہ پر اُن کے یورپی اساتذہ، جن میں مشہور مستشرقین بھی شامل تھے، کے اثرات پڑے، جو یقیناً ایک قدرتی امر تھا، اس کے ساتھ ساتھ انھیں انگلستان اور جرمنی میں اپنی تعلیمی ضروریات پوری کرنے کے لیے، وہاں کی لائبریریوں سے استفادے کا بھرپور موقع ملا۔ اور ظاہر ہے کہ انھوں نے زیادہ تر مغربی علماء و مفکرین کی کتب و مقالات کا مطالعہ کیا۔ اس طرح وہ بعض دوسرے عقاید، نظریات اور تصورات کے ساتھ ساتھ تصوف اور وحدۃ الوجود کو بھی مغربی مفکرین کی پیش کردہ تعبیر کے آئینے میں دیکھنے لگے، وحدۃ الوجود کی یہ تعبیر افلاطون، نوفلاطونیت، ویدانت اور بعض مغربی مفکرین مثلاً سپینوزا وغیرہ کا رنگ لیے ہوئے ہے، جو یقیناً غیر اسلامی ہے۔ اس کے مطابق خدا اور انسان دونوں متحد الوجود یا عین یک دگر ہیں، صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خودی) موہوم یا معدوم یا فریبِ نظر ہے اور انسان کا مقصود یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو مٹا دے یعنی قطرہ سمندر میں مل جائے۔(۴) لہٰذا قیامِ یورپ کے دوران میں ہی علامہ کا ذہن وحدۃ الوجود کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو چکا تھا۔ ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو خواجہ نظامی کے نام لکھا جانے والا خط اس کا بین ثبوت ہے

۱۔ میکش اکبرآبادی، نقدِ اقبال، لاہور، آئینۂ ادب، ۱۹۷۵ء، ص ۷۸

۲۔ محمد عبدالسلام خان، ''ابنِ عربی کا نظریۂ وحدتِ وجود'' مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، جلد ۴، ص ۲۳۲

۳۔ میکش اکبرآبادی، نقدِ اقبال، ص ۷۷۔۷۸

۴۔ یوسف سلیم چشتی، شرح اسرارِ خودی، ص ۱۸۸

۔مگر ۱۹۰۸ء تک، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ثابت ہو چکا ہے، وہ وحدۃ الوجود کی اسی تعبیر کے قائل رہے، اگر چہ اس ضمن میں اُن کے ذہن میں شکوک وشبہات کا آغاز ہو چکا تھا۔ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی بھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں:

''معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی تحقیق اور حضرت شاہ سلیمان صاحب کی رہنمائی کے باوجود تصوفِ وجودی کے حق میں ''معقولی، منقولی اور تاریخی'' دلائل پیش نہ کر سکے اور اس کی تردید کے لیے وہ ذہنی طور پر آمادہ نہیں تھے۔لہٰذا اس نازک مقام سے دامن بچا کر گزر گئے۔تاہم یہ ممکن نہیں کہ جا بجا تشکیک کے کانٹوں میں ان کے ذہن وفکر کا دامن نہ الجھا ہو۔اس دور کی آخری نظموں میں ہمیں ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ تصوف وجودی کی دھند ان کی فضائے ذہنی سے بہت کچھ چھٹ چکی ہے''۔(۱)

اسی تشکیک کے زیر اثر علامہ نے ۱۹۰۸ء کے بعد اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور وفکر جاری رکھا اور بالآخر ۱۹۱۵ء میں ''اسرارِ خودی'' کے دیباچے (۲) (جسے دوسرے ایڈیشن میں اقبال نے حذف کر دیا تھا) میں عجمی تصور اور وحدۃ الوجود سے صاف لفظوں میں اپنی بیزاری کا اظہار کر دیا۔یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

''۱۹۰۸ء سے لیکر ۱۹۲۲ء تک انھوں نے جس قدر نظمیں لکھیں (اور وہ سب کی سب بانگ درا میں موجود ہیں) کسی میں وحدت الوجود کا رنگ نہیں''۔(۳)

عباداللہ فاروقی کا بھی یہی کہنا ہے:

''۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء کے عرصے تک علامہ کے کلام میں وجودی تصوّف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی''۔(۴)

لہٰذا اسرارِ خودی کا دور گویا وحدۃ الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔علامہ اس کے دیباچے میں فرماتے ہیں:

''مسئلہ انا کی تحقیق وتدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اُندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل ودماغ پر گہرا اثر ڈالا۔شیخ اکبر کے علم وفضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک جزوِ لاینفک بنا دیا۔اوحدالدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے، ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔انھوں نے جزو وکل کا درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگِ چراغ'' میں ''خون

۱۔افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تحقیقی مقالہ۔فلسفۂ عجم۔ایک جائزہ'' مشمولہ علامہ اقبال۔حیات، فکر وفن مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۲۴۵

۲۔دیکھیے دیباچہ اسرارِ خودی مشمولہ مقالاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد، لاہور آئینہ ادب، ۱۹۸۸ء، ص ۱۹۳۔۱۹۹

۳۔یوسف سلیم چشتی، شرح اسرارِ خودی، ۱۸۳

۴۔عباداللہ فاروقی ''علامہ اقبال اور وحدتِ وجود'' مشمولہ: اقبالیات کے سو سال، ص ۴۳۸

آفتاب'' کا ''شرارِ سنگ'' میں ''جلوۂ طور'' کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔ مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔(۱)

یہ دیباچہ، جیسا کہ معلوم ہے، ۱۹۱۵ء میں لکھا گیا ہے۔ اس کے مندرجہ بالا اقتباس میں علامہ عجمی شعراء کے وحدۃ الوجود کے رنگ میں رنگین ہو کر ''رگِ چراغ'' میں ''خونِ آفتاب'' کا اور ''شرارِ سنگ'' میں ''جلوہ طور'' کا مشاہدہ کرنے کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر ۱۹۲۳ء میں لکھی جانے والی نظم طلوعِ اسلام میں خود فرماتے ہیں:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی، خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں (۲)

اسرارِ خودی کے دیباچے کے مذکورہ اقتباس کے آغاز میں علامہ سری شنکر اور ابنِ عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کو مماثل قرار دیتے ہیں۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ علامہ ابھی تک وحدۃ الوجود کو صرف اور صرف سری شنکر کی ویدانت پر ہی محمول کر رہے تھے۔ اگرچہ بقول شاہ سید محمد ذوقی:

''وحدت الوجود کے متعلق دراصل مسلمانوں اور ہندوؤں کی تفہیم میں زمین آسمان کا فرق ہے۔''(۳)

اسی دیباچے میں آگے چل کر اقبال فرماتے ہیں کہ:

''مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفۂ جدید کی ابتداء ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظامِ وحدۃ الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کی طبائع پر رنگِ عمل تھا۔ مسئلہ وحدۃ الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریقِ استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب، بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے ۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں''۔(۴)

پھر علامہ، مثنوی اسرارِ خودی کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد، ص ۱۹۵۔۱۹۶

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۰۲

۳۔ محمد ذوقی، سید، شاہ، مثنویٔ اقبال، مشمولہ نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں، مرتبہ ڈاکٹر تحسین فراقی، بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۳۹۰

۴۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، ص ۱۹۸

''شاعرانہ پہلو سے اس نظم کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے، اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذتِ حیات، انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعدالموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا''۔(۱)

اسرارِ خودی کے دیباچے کے مندرجہ بالا اقتباسات کے جائزے سے یہ باتیں سامنے آتی ہیں کہ علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے اس لیے خلاف ہوگئے تھے کہ اُن کے خیال میں یہ تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کرنے کا سبب بنا تھا اور علامہ مغربی اقوام کو اُن کی قوتِ عمل کی وجہ سے پسند کرتے ہیں۔ اِن اقوام نے رنگ عمل کے غلبے کے باعث وحدۃ الوجود کا طلسم توڑ دیا۔ جرمنی میں انسانی انا کی انفرادیت پر زور دیا جبکہ انگلستان میں حکماء کے عملی ذوق نے اس خیالی طلسم کو توڑا۔ لہٰذا اقبال مشرق کو حکمائے انگلستان کی تحریروں یعنی افکار و خیالات سے مستفید ہوکر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ نیز یہ کہ اقبال نے اسرارِ خودی میں مسلم قوم کی بے عملی، جو نفی خودی کی تعلیم کے باعث پیدا ہوئی تھی، کے مقابل اثبات، استحکام اور توسیعِ انا کا نظریہ پیش کیا۔

اس طرح اقبال کا نظریۂ خودی دراصل، نوفلاطونی اور ویدانتی وحدۃ الوجود اور انسانی انا کی فنائیت کے نظریات کا ردِ عمل ہے۔ جو ''اسرارِ خودی'' کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ چونکہ اقبال ابھی تک نوفلاطونیت اور ویدانت پر مبنی نظریہ وحدۃ الوجود اور اسلامی مفکرین کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں فرق محسوس نہیں کر سکے تھے، لہٰذا ابن عربی بھی اُن کی تنقید کی زد میں آگئے۔ بہرحال یہاں اس بات کا جائزہ لینا مقصود ہے کہ علامہ کے اِن خیالات نے ''اسرارِ خودی'' میں اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر کیا اثرات مرتب کیے اور گذشتہ کے مقابلے میں اَب اُن کے تصور میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی یا نہیں۔

گذشتہ صفحات میں ثابت کیا جاچکا ہے کہ ۱۹۰۸ء تک اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ''حسنِ محض'' تصور کرتے ہیں اور اُن کے نزدیک یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری وساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔ اس طرح ابھی اُن کے ذہن پر وحدۃ وجود کا غلبہ تھا اگرچہ وہ اس سے مطمئن نہ تھے۔ ۱۹۰۸ء کے بعد وہ اس ضمن میں سخت بے چین رہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے:

''۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء تک یہ تین سال میری رائے میں اقبال نے شدید قسم کی باطنی کشمکش، ذہنی اضطراب اور دماغی کاوش میں بسر کیے''۔(۲)

یہ عدم طمانیت، بالآخر اقبال کے اپنے جداگانہ فلسفہ، نظریۂ خودی پر منتج ہوئی۔ اب وہ ہمیں انسانی خودی کے اثبات واستحکام کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی ایک ''انا'' قرار دیتے دکھائی دیتے ہیں۔ اب اُن کے نزدیک، خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے، ذاتِ مطلق اور انائے مطلق ہے۔ اب وہ خدا کو ''ابدی حسن'' سے تعبیر نہیں کرتے۔ بقول میاں

۱۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، ص ۱۹۸۔۱۹۹

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۲۷

محمد شریف:

''اب خدا کو ابدی عزم خیال کیا جاتا ہے اور حسن کو اس کے ابتدائی مرتبہ سے گھٹا کر خدا کی صفت قرار دیا گیا ہے''۔(۱)

علامہ اب خدا کا تصور ایک لامحدود ''انا'' ایک کائناتی خودی، ایک ہستیِ مافوق، ایک تخلیقی عزم اللقوۃ اور لا انتہا ممکنات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں۔(۲) اس طرح اقبال ''اسرارِ خودی'' (۱۹۱۵ء) میں ذاتِ باری تعالیٰ کو انائے مطلق قرار دیتے ہیں، جس کی سرشت تخلیق ہے اور جو اس نظامِ عالم کی بنیاد ہے۔

''اسرارِ خودی'' کی فصل ''در بیان اینکہ اصلِ نظامِ عالم از خودی است و تسلسل حیات تعیّناتِ وجود بر استحکامِ خودی انحصار دارد'' میں اقبال نے حقیقتِ مطلق سے متعلق اپنے تصور کی ترجمانی یوں کی ہے:

در بیان اینکہ اصلِ نظام از خودی است
و تسلسل حیاتِ تعیّناتِ وجود بر استحکامِ خودی
انحصار دارد

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است — ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او — غیرِ او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است — خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را — تا فزاید لذّتِ پیکار را
میکشد از قوتِ بازوے خویش — تا شود آگاہ از نیروے خویش
خود فریبی ہائے او عینِ حیات — ہمچو گل از خوں وضو عینِ حیات
بہر یک گل خونِ صد گلشن کند — از پئے یک نغمہ صد شیون کند
یک فلک را صد ہلال آوردہ است — بہر حرفے صد مقال آوردہ است
عذرِ ایں اسراف و ایں سنگیں دلی — خَلق و تکمیلِ جمالِ معنوی
حسنِ شیریں عذرِ دردِ کوہکن — نافۂ عذرِ صد آہوئے ختن
سوزِ پیہم قسمتِ پروانہ ہا — شمع عذرِ محنتِ پروانہ ہا

۱۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، ''اقبال کا تصورِ باری تعالیٰ''، مشمولہ مقالاتِ شریف، ص ۱۷

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ''اقبال کا تصورِ الٰہ''، مشمولہ اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء، ص ۹۳۔

خامۂ او نقشِ صد امروز بست   تا بیارد صبحِ فردائے بدست
شعلہ ہائے او صد ابراہیمؑ سوخت   تا چراغِ یک محمدؐ برفروخت
می شود از بہرِ اغراضِ عمل   عامل معمول و اسباب و علل
خیزد انگیزد پرد تابد رمد   سوزد، افروزد، کشد میرد دمد
وسعتِ ایام جولانگاہِ او   آسماں موجے زگردِ راہِ او
گل بجیبِ آفاق از گلکاریش   شب زخوابش، روز از بیداریش
شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد   جز پرستی عقل را تعلیم کرد
خود شکن گردید و اجزا آفرید   اند کے آشفت و صحرا آفرید
باز از آشفتگی بیزار شد   وزبہم پیوستگی کہسار شد
وانمودن خویش را خوئے خودی است   خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی است

قوتِ خاموش و بیتابِ عمل
از عمل پابندِ اسبابِ عمل (۱)

اِن اشعار کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے:

اس بیان میں کہ نظامِ کائنات کی بُنیاد خودی ہے اور حیات کے مختلف پیکروں کی تعیین اور ان کا ارتقاء خودی کے استحکام پر منحصر ہے

☆ زندگی کا وجود خودی کے آثار (نشانات) میں ہے۔
جو کچھ تو دیکھتا ہے یہ خودی ہی کے اسرار (کا اظہار) ہے

☆ جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا
تو یہ عالمِ پندار (دُنیا) ظاہر ہوا۔

☆ خودی کی ذات میں سینکڑوں جہاں مخفی ہیں
جب خودی اپنا اثبات یعنی اپنی قوت کا اظہار کرتی ہے۔ تو ایک نیا جہاں پیدا ہو جاتا ہے، جو خودی کی ذات سے علیحدہ ہوتا ہے۔

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء، ص ۱۲۔۱۳

☆ (اس طرح) خودی نے اپنے آپ کو اپنا غیر سمجھ کر کائنات میں کشمکش کا بیج بویا۔

☆ وُہ اپنے آپ ہی سے اپنے اغیار کے پیکر تیار کرتی ہے۔
تاکہ جدلِ باہم کی لذّت بڑھے۔فلسفہ جدلیات)

☆ پھر وہ اپنی قوتِ بازو سے (ان میں سے بعض کو) فنا کر دیتی ہے۔(بقائے اصلح) تاکہ اسے اپنی قوت سے آگاہی حاصل ہو۔

☆ اس کی یہی خودفریبیاں اپنے آپ سے اپنا غیر پیدا کرنا اور پھر اسے غیر سمجھ کر فنا کر دینا عینِ حیات ہیں۔ پُھول کی مانند خون سے وضو کرنا ہی اس کی زندگی ہَے۔

☆ وُہ ایک پُھول کی خاطر سینکڑوں گلشنوں کا خُون کر دیتی ہے (کئی گلشنوں کے تجربوں کے بعد ایک خوبصورت پُھول پیدا ہوتا ہے۔) ایک نغمہ کی خاطر سینکڑوں نالے بلند کرتی ہے۔(سینکڑوں نالوں کے پس منظر سے ایک دلآویز نغمہ اُبھرتا ہَے)۔

☆ ایک آسماں (کی سجاوٹ) کے لیے صدہا ہلال لاتی ہے۔
ایک حرف (مطلب کہنے) کے لیے سینکڑوں اندازِ بیان لاتی ہَے۔

☆ اس اسراف اور بے دردی (بہت سی چیزوں کو بنا کر مٹا دینے) کا جواز (لذّتِ) تخلیق اور تکمیل جمال معنوی (کے ذریعہ ذوقِ حسن کی تسکین) ہَے۔

☆ حسنِ شیریں کوہکن کے دُکھ کا جواز ہے۔

☆ اسی طرح ایک مشک نافہ سینکڑوں آہوانِ ختن کے اتلاف کا جواز ہے۔

☆ پروانوں کی قسمت میں یہ جو سوزِ پیہم ہَے جس کی وجہ سے وُہ اتنی مشقت اٹھاتے ہیں، اس کا جواز ایک شمعِ (روشن) ہَے۔

☆ خودی کے قلم نے سینکڑں امروز (آج) کے نقوش بنائے (اور مٹائے) تاکہ ایک (حسین) کل کی صُبح سامنے لائے۔

☆ اس کے شعلوں نے سینکڑوں ابراہیمؑ جلا دیے۔
تاکہ ایک محمدؐ کا چراغ روشن ہو۔
(یہ تکمیل جمالِ معنوی کی مثالیں ہیں)۔

☆ عمل کی اغراض پوری کرنے کے لیے خودی کبھی عامل بنتی ہَے، کبھی معمول اور کبھی اسباب و ذرائع۔

☆ وہ اُٹھتی ہے، اٹھاتی ہے، اڑاتی ہے، بھاگتی ہے، جلتی ہے، روشن کرتی ہے، مارتی ہے، مرتی ہے، زندہ ہوتی ہے۔

☆ زمانے کی فراخی اس کی جولانیوں کا میدان ہے۔ آسمان اس کی گردِ راہ سے (اُٹھتی ہوئی) ایک موج ہے،

☆ خودی ہی کی گلکاریوں نے آفاق کا دامن گلوں سے بھر دیا ہے۔ رات اس کی نیند سے ہے اور اُس کی بیداری سے۔

☆ اس نے اپنے شعلہ کو چنگاریوں میں تقسیم کر دیا۔ اب عقل ایک ایک چنگاری کو بجھنے کے پیچھے پڑی ہوئی ہے (یہی عقل کی خبر پرستی ہے)۔

☆ اُس نے اپنے آپ کے ٹکڑے کر کے اجزا پیدا کر دیے۔
ذرا آشفتہ ہوئی، تو صحرا بنا دیے۔

☆ پھر آشفتگی سے بیزار ہوئی، تو باہم پیوستگی سے پہاڑ بن گئی۔

☆ اپنا اظہار خودی کی عادت ہے۔ ہر ذرہ میں خودی کی قوت خوابیدہ ہے۔ (جب وہ بیدار ہوتی ہے، تو اظہار چاہتی ہے)۔

☆ خودی قوتِ خاموش ہے، مگر عمل کے لیے بے تاب ہے
وہ عمل ہی کی خاطر اسبابِ عمل کی پابندی اختیار کرتی ہے (۱)

یہاں خودی سے مراد باری تعالیٰ یعنی ''انائے مطلق'' ہے۔ مولانا غلام رسول مہر اپنی شرح میں، اس فصل کے عنوان اور اس کے پہلے بند میں استعمال ہونے والے لفظ خودی کی توضیح سے دامن بچاتے ہوئے۔ بس اسے ''خودی'' ہی قرار دے کر گزر گئے ہیں مگر پروفیسر یوسف سلیم چشتی اور خلیفہ عبدالحکیم اس خودی کو خدا کی خودی یعنی ''انائے مطلق'' قرار دیتے ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

''اصل نظامِ عالم از خودی است   یہاں ''خودی سے ''انائے مطلق'' (خدا) مراد ہے۔ یعنی اصل نظام عالم از خدا است''۔ (۲)

خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''اس بیان میں کہ اصل نظامِ عالم خودی ہے اور تعیناتِ وجود کی ذمہ داری بھی خودی ہے۔ وہ (اقبال) مشہور جرمن فلسفی فشٹے کا ہم نوا ہو کر کہتا ہے کہ کائنات کا وجود یا پیکرِ ہستی خودی ہی کا نتیجہ ہے۔ عالمِ ادراک اور عالم آب و گل، یا

۱۔ عبدالرشید، میاں، مترجم، کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۲ء، ص ۳۹۔۴۵

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۲۵

تصوف کی زبان میں یوں کہیے کہ ماسوا وجود، خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے۔ خودی کا اثبات نہیں ہو سکتا جب تک کہ خودی اپنا غیر پیدا نہ کرتی''۔(۱)

اور اس فصل کے غائر مطالعہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ علامہ اس نظامِ عالم کی اصل خودی یعنی ''انائے مطلق'' کو قرار دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ کائنات اپنے وجود میں ''انائے مطلق'' کی مرہونِ منت ہے یہ کائنات خدا سے نکلی ہے یعنی یہ کائنات خدا تو نہیں ہے لیکن اس سے جدا بھی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کائنات اسی کی ذات و صفات کی تجلیات کا پرتو ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں۔

پیکر ہستی ز آثارِ خودی است — ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویستن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالمِ پندار کرد
صدر جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او — غیر او پیدا ست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاست است — خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را — تا فزاید لذتِ پیکار را (۲)

یعنی یہ کائنات خودی (انائے مطلق) کے عمل کا نتیجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی نے اسی وجود عطا کیا ہے۔ جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا تو یہ عالم پیدا کر دیا۔ اس کی ذات میں ایسے سینکڑوں جہاں پوشیدہ ہیں۔ جب خودی اپنا اثبات یعنی اپنی قوت کا اظہار چاہتی ہے تو ایک نیا جہاں پیدا ہو جاتا ہے، جو خودی ''انائے مطلق'' کی ذات سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اس طرح خودی نے اپنے آپ کو اپنا غیر سمجھ کر کائنات میں کشمکش کا بیج بویا۔ وہ اپنے آپ ہی سے اپنے اغیار کے پیکر تیار کرتی ہے تاکہ جدلِ باہم کی لذت بڑھے علامہ کے ان افکار کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم نے درست لکھا ہے کہ:

''خودی کی ماہیت خلاقی اور ورزشِ ارتقاء ہے۔ نفی اثبات خود اثبات کا تقاضا ہے۔ جس غیر کو خودی نے اپنے ممکناتِ وجود کو ظہور میں لانے کے لیے خلق کیا ہے۔ وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے خودی ہی کا مظہر ہے''۔(۳)

اس بند کی شرح کرتے ہوئے پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ:

''پہلے بند میں اقبال نے یہ بتایا ہے کہ خدا موجود ہے اور یہ کائنات اُس کی قدرت کا نتیجہ ہے یعنی ہر شے مظہرِ ذاتِ باری ہے۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات، اللہ کی قدرت کا کرشمہ ہے تو اِن کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماسویٰ اللہ (کائنات) بذاتہ تو معدوم ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی صفتِ خلاقیت کی بدولت موجود ہوگئی ہے''۔(۴)

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۴۶۱

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۲۔۱۳

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۴۶۱

۴۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۱۷۱

اس طرح اقبال اب، حقیقتِ مطلقہ کو ''حسنِ ازلی'' اور ''حسنِ محض''، جو کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری ہے، سمجھتے ہیں اور نہ ہی اسے ''عالمگیر فطرت'' قرار دیتے ہیں بلکہ اب وہ حقیقتِ مطلقہ کو ایک ''خودی'' یعنی انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ جو نظامِ کائنات کی بنیاد ہے۔ لہٰذا اقبال جب کہتے ہیں کہ ''اصل نظامِ عالم از خودی است'' تو اس سے مراد یہ ہوئی کہ اصل نظامِ عالم از خداست یعنی کائنات خدا سے ہے بلکہ بقول یوسف سلیم چشتی:

''از خودی است کا مطلب یہ ہے کہ یہ کائنات خدا سے نکلی ہے یعنی یہ کائنات خدا تو نہیں لیکن اس سے جدا بھی نہیں''۔(۱)

یہ حقائق اس امر کی جانب واضح اشارہ کر رہے ہیں کہ اب علامہ حقیقتِ مطلق کے وحدۃ الوجودی تصور کو خیر باد کہہ کر وحدۃ الشہود یعنی ''ہمہ از اوست'' کی جانب مراجعت کر چکے ہیں۔ اسی لیے تو وہ ''اصلِ نظامِ عالم خودی است'' کی بجائے اصلِ نظامِ عالم از خودی است'' کہہ رہے ہیں۔

اقبال یہاں حقیقتِ مطلقہ کو ''خودی'' قرار دے رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام موجوداتِ عالم کا ظہور اسی ''خودی'' سے ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ یعنی یہ عالم معدوم نہیں اور نہ ہی یہ سب کچھ خدا یا خدا کا عین ہے مگر اس کی حقیقت، بنیاد اور اصل خدا ہی ہے اور ''انائے مطلق'' کے بغیر اس کا وجود ممکن نہیں۔ درحقیقت نظریۂ وحدۃ الوجود کا منشا بھی یہی ہے۔ وحدۃ الوجودی صوفیا کے نزدیک مظاہر کو ذات یا عین تسلیم کرنا تو درکنار انھیں تو ان کا وجود ہی تسلیم نہیں۔ اِن کے نزدیک وجود کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس چیز پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف ایک ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ باقی جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ اس وجود کی بدولت موجود ہے۔ جیسا کہ تصویر مصور کے وجود کی بدولت موجود ہے۔ اصل وجود مصور کا ہے۔ تصویر کا وجود اضافی، نسبتی اور اعتباری ہے۔ اسی لیے صوفیا عالم کو موہوم اور اضافی کہتے ہیں۔ یہ نتیجہ محض علمی اعتبار سے نکالا جاتا ہے۔ نہ کہ عملی لحاظ سے، یعنی اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ہمیں جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ واقعی نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ تمام اشیاء حسیات کے اعتبار سے تو موجود ہیں لیکن علمی لحاظ سے موجود نہیں۔ کیونکہ علم یہ کہتا ہے کہ اِن اشیا کا وجود چونکہ وجودِ باری تعالیٰ کی وجہ سے ہے اس لیے یہ وجود تو نہ ہوا۔ یہ وجود موہوم ہوا۔ (۲) معروف عالمِ دین مولانا اشرف علی تھانوی وحدۃ الوجود کے ضمن میں عینیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''عینیت کے یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک ہو گئے، یہ تو صریح کفر ہے''۔ (۳)

مولانا موصوف نظریۂ وحدۃ الوجود کی اصل حقیقت بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''گو ممکنات موجود ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انھیں وجود دیا ہے موجود کیوں نہ ہوتے، مگر وجودِ حق کے روبرو ان کا وجود

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۲۵۵

۲۔ الف۔ د۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۱۴۵

۳۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، شریعت و طریقت، مرتبہ: مولانا محمد دین چشتی، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء، ص ۳۱۲

نہایت ناقص وضعیف وحقیر ہے، اس لیے وجودِ ممکن کو وجودِ حق کے روبرو گو عدم نہ کہیں گے مگر کالعدم ضرور کہیں گے، جب یہ کالعدم ہوا تو وجودِ معتد بہ ایک ہی رہ گیا۔ یہی معنی ہیں وحدۃ الوجود کے''۔(۱)

خود، حضرت مجدّد الف ثانیؒ جنھیں غیر محتاط اور ناقد محققین اور علماء، شیخ ابنِ عربی اور وحدۃ الوجود کا مخالف اور ناقد قرار دیتے ہیں، وحدۃ الوجود کی اصلیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

''صوفیاء کے نزدیک اشیاء حق سے ہیں نہ کہ حق جل شانہ ہیں۔ پس ان کے کلام ''ہمہ اوست'' کے معنی ''ہمہ از اوست'' ہی ہیں جو علمائے کرام کا مختار ہے اور علمائے کرام اور صوفیائے عظام کے درمیان فی الحقیقت کوئی نزاع ثابت نہیں ہوتا اور دونوں باتوں کا مآل و انجام ایک بن جاتا ہے۔ البتہ اس قدر فرق ہے کہ صوفیا اشیاء کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علماء اس لفظ سے پرہیز کرتے ہیں تاکہ حلول و اتحاد کے وہم سے محفوظ رہ سکیں''۔(۲)

حضرت مجدد الف ثانیؒ کے اس بیان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وحدۃ الوجود کے تحت اشیائے عالم حق تعالیٰ کا ظہور ہیں نہ کہ عین۔ اشیاء حق تعالیٰ سے ہیں نہ کہ حق تعالیٰ ہیں۔ الغرض وحدۃ الوجود سے حلول و اتحاد لازم نہیں آتا۔ حضرت شیخ سرہندیؒ کے اس بیان سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں کوئی نزاع نہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی بھی اسی کے قائل ہیں:

''وحدۃ الشہود کا ترجمہ ہے ایک ہونا شہود کا کہ واقع میں تو ہستی متعدد ہیں، مگر سالک کو ایک ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور سب کالعدم معلوم ہوتے ہیں۔ پس وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلافِ لفظی ہے''۔(۳)

وحدۃ الوجود کے انتھک مفسر ابنِ عربی، نظریۂ وحدۃ الوجود کی توضیح میں فرماتے ہیں:

''جب اللہ نے باعتبار اپنے اسماء حسنیٰ کے چاہا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہے، کہ اسماء کے اعیان کو اور اگر چاہو تو کہو کہ اپنے عین کو ایسے جامع مخلوق میں معائنہ کرے جو تمام شان اس کو بوجہ وجود کے متصف ہونے کے محیط ہو اور اس مخلوقِ جامع سے اللہ کا سر اسی کو ظاہر ہو   اللہ تعالیٰ نے تمام عالم کو مثل ایک درست کی ہوئی صورت میں بنایا تھا جس میں روح نہ تھی پس وہ آئینہ بے جلا کے تھا اور حکمِ الٰہی کی شان یہ ہے کہ جب کسی محل کو درست کیا تو روحِ الٰہی قبول کرنے کو مستعد ہو گیا اور اس کے نہیں ہے کہ وہ درست کی ہوئی صورت فیضانِ تجلیِ دائمی کے قبول کرنے کی جو ہمیشہ رہا اور ہمیشہ رہے گا، استعداد حاصل کر لیتی ہے۔ پس یہ امر آئینہ عالم کی جلا اور صیقل کو مقتضی ہوا۔ پس آدم خود اس آئینہ کی جلا اور اس صورت کے بعض قوی ہوئے جس کو صورتِ عالم کہتے ہیں اور اس صورت کو قوم کی اصطلاح میں انسانِ کبیر سے تعبیر کرتے ہیں   اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان عالم کی صورتوں کی اصل جو اس کے ارواح کے لیے قابل ہے، کیا ہے۔ پس اسی مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا۔ پھر سبب اس کی عام خلقت کے جو مراتب عالم کو شامل ہے اور کل حقائق کو اس کے محتوی ہونے کے، اس کو انسان کہتے ہیں اور وہ حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ انسان یعنی مردم چشم کے ہے جس کو دیکھا

۱۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، شریعت وطریقت، مرتبہ: مولانا محمد دین چشتی، ص ۳۱۲

۲۔ الف۔ د۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۸۹

۳۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، شریعت وطریقت، ص ۳۱۱

جاتا ہے کہ اسی کو بصر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کا نام انسان ہوا کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے خلق کی طرف نظر کی پھر ان پر رحم فرمایا۔ پس وہ حادثِ ازلی اور خلقتِ دائمی و ابدی اور وہ کلمہ فاضل و برزخ ہے اور اسی کے وجود سے عالم پورا اور کامل ہوا''۔(۱)

جو لوگ نظریۂ وحدۃ الوجود سے حلول، اتحاد اور عینیت کے معنی مراد لیتے ہیں، اُن کے لیے ابن عربی کا یہ قول لمحۂ فکریہ ہے:

''بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنی ترقی کیوں نہ کرلے اور خدا خدا ہے چاہے وہ کتنا بھی تنزل اختیار کیوں نہ کرلے''۔(۲)

مذکورہ بالا شواہد کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں محض نزاعِ لفظی ہے اور تعبیر میں معمولی فرق ہے، حقیقت میں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ لہٰذا اسرارِ خوادی کی مذکورہ فصل، دراصل وحدۃ الوجود ہی کا پرتو لیے ہوئے ہے۔ بادی النظر میں یہ بات مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اسرارِ خودی کے دیباچے (۳) اور بعد ازاں اس مثنوی اور دیباچے پر ہونے والی بحث میں، علامہ نے واقعی ابنِ عربی اور وحدۃ الوجود کی شدید مخالفت اور مذمت کی ہے۔ لیکن اس کا کیا کیجیے کہ اس مخالفت اور مذمت کے باوجود مذکورہ خیالات، وحدۃ الوجود ہی کی طرف جاتے دکھائی دیتے ہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ بقول مولانا شبلی نعمانی:

''وحدۃ الوجود کو مانے بغیر چارہ نہیں''۔(۴)

درحقیقت، اقبال نے دیباچے اور بعد میں مضامین اور خطوط میں جس وحدۃ الوجود کی مخالفت کی، وہ اُس وحدۃ الوجود کے اُن معنی کی مخالفت تھی، جن معنی میں یہ نظریہ عوام بلکہ اکثر علماء میں بھی مشہور ہو گیا تھا انھی لوگوں کے بارے ڈاکٹر الف۔د۔نسیم نے درست لکھا ہے:

''معدوم سے جو لوگ یہ مراد لیتے ہیں کہ صوفیائے وجودی کے نزدیک عالم اس طرح معدوم ہے کہ گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے، صوفیا کی بات کو غلط سمجھا ہے اور اس غلط تفہیم کی بنا پر ان پر ترکِ دنیا اور رہبانیت جیسے الزام لگاتا ہے''۔(۵)

اقبال کو جس وحدۃ الوجود سے اختلاف ہے یہ وہی وحدۃ الوجود ہے جس سے علامہ ابنِ تیمیہؒ، علامہ ابنِ قیم علامہ ابنِ جوزی کو اختلاف تھا اور جس وحدۃ الوجود سے اِن حضرات کو اختلاف تھا وہ انھی کی زبانی سنیے:

''اس وحدۃ الوجود کی غایت یہ ہے کہ اس کے ماننے والے عبد اور معبود، خالق اور مخلوق اور مامور طاعت اور معصیت

۱۔ابن عربیؒ، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، کراچی، اقبال پبلشرز، ۱۹۶۸ء، ص ۸۳۔۸۴

۲۔ابن عربی، فتوحاتِ مکیہ، مترجمہ: صائم چشتی، جلد ۳، ص ۱۱۴

۳۔دیکھیے مقالہ ''معرکۂ اسرارِ خودی'' از محمد عبداللہ قریشی، مشمولہ ''اقبال'' لاہور، اکتوبر ۱۹۵۳ء

۔جاوید اقبال ''قلمی ہنگامہ'' زندہ رود، ج۔۲، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۳ء، ص ۲۱۹۔۲۴۲

۔حق نواز، اقبال اور لذتِ پیکار، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۴ء

۴۔شبلی نعمانی، مولانا، سوانح مولانا روم، لاہور، ایم ثناء اللہ پبلشرز ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۸

۵۔الف۔د۔نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۱۰۱

میں فرق نہیں کرتے۔ ملاحدہ اہلِ وحدۃ الوجود کے نزدیک غیرحق، عین حق میں گم ہو جاتا ہے، بلکہ غیرحق کا وجود نفسِ حق کا وجود ہوتا ہے، حس دونوں وجودوں میں فرق کرتا ہے۔ لیکن جب حس غائب ہو جاتا ہے تو کھل جاتا ہے کہ غیرحق کا وجود عین حق ہے''۔(۱)

گذشتہ اوراق میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ ابنِ عربی کے نزدیک وحدۃ الوجود سے یہ سب کچھ مراد نہیں۔ ابن عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کے مطابق خدا ہی موجود تھا، اس کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ پھر اس نے اپنے کو دیکھنا چاہا تو اس نے اپنے آپ کو کائنات میں دیکھا۔ اس نے اپنی مختلف صفات کو مختلف مظاہر میں ظاہر کیا۔(۲) اقبال بھی اسرارِ خودی کی اس فصل میں یہی کہہ رہے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ شیخ ابنِ عربیؒ نے جس ہستی کو وجودِ مطلق کہا ہے اقبال نے اسے خودی (انائے مطلق) کہہ دیا ہے۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں:

''علامہ اقبال اور شیخ ابنِ عربی کے درمیان بھی مسئلہ وحدۃ الوجود پر کوئی نزاع نہیں بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے قائل ہیں اگر فرق ہے تو صرف یہ کہ شیخ ابنِ عربی انائے مطلق (اللہ یا وجودِ مطلق) کو اصل قرار دے کر انائے مقید (خودی یا اشیا) کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں۔ لیکن اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے اپنی ساری توجہ انائے مقید (خودی) پر مربوط رکھتے ہیں''۔(۳)

خلیفہ عبدالحکیم بھی یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

''اقبال کے ذہن میں وحدۃ الوجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں اُبھرتا ہے۔ ہستی مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ 'ماسوا' اس کے اظہارِ ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن ماسوا بھی خدا کے سوا کچھ نہیں، اگرچہ عمل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے۔ کیونکہ یہ خودفریبی عین حیات اور باعثِ تکمیل ہے۔ ورنہ اصلیت یہ ہے کہ:

می شود از بہر اغراض عمل — عامل و معمول و اسباب و علل

خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد — سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد

بظاہر یہ اندازِ بیان اس سے کچھ زیادہ مختلف معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم وحدۃ الوجودی صوفی وجد و مستی میں آ کر گاتا ہے کہ:

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ

خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آمد

بشکست و رواں شد''(۴)

۱۔ محمد ادریس ندوی، ''تصوف اور شیخین'' مشمولہ: تصوف کیا ہے، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء، ص ۱۰۲

۲۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۲ء، ص ۹۴

۳۔ الف۔ د۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۱۶۲

۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ۲۶۲۔۲۶۳

اسی طرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی فرماتے ہیں:

''اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔لیکن وہ شیخ اکبر کے بجائے حضرت مجدد الف ثانی کے متبع ہیں۔لیکن اُن کے بعض اشعار سے ہم شیخ اکبر کا مسلک بھی مستنبط کر سکتے ہیں''۔(۱)

اقبال نے ''اسرارِ خودی'' میں مسلمانوں کو عرفانِ نفس، تعینِ ذات اور قوتِ عمل کا احساس دلاتے ہوئے فلسفۂ اشراق، عجمی تصوّف اور صوفیانہ شاعری پر تنقید کی کہ انھی چیزوں کے اثر سے مسلمانوں کی پوری قوم قوتِ عمل سے یکسر محروم ہوگئی ہے۔ دیباچے میں واضح طور پر وحدۃ الوجود کی مخالفت کی اور اسے مسلم قوم کی بے عملی کا سبب قرار دیا۔اس پر طبقہ صوفیا بھڑک اُٹھا اور ہر طرف سے مثنوی کی مخالفت میں مضامین شائع ہونے لگے۔(۲) اقبال نے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کے لیے جو مضامین اور خطوط لکھے، اُن سے وحدۃ الوجود اور اس کے حوالے سے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں، اس دور میں، علامہ کے ذہنی رجحانات پر خاصی روشنی پڑتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے قیامِ یورپ کے دوران میں مستشرقین کی توضیح کی روشنی میں وحدۃ الوجود کو سمجھا، جو وحدۃ الوجود، ویدانت، اتحاد اور حلول وغیرہ کو ایک ہی شے سمجھتے ہیں۔ نیز انھوں نے ابنِ تیمیہ اور ابنِ جوزی کی کتب کا مطالعہ کیا، جو درحقیقت وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر کے مخالف ہیں، تو علامہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی اسی جانب اشارہ کیا ہے:

''۱۹۱۲ء میں جب علامہ اقبال نے امام ابنِ تیمیہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو وہ ابنِ عربی سے بدظن ہو گئے''۔(۳)

دراصل وحدۃ الوجود اور ابنِ عربی کا نام لازم و ملزوم کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ اور غیر محتاط صوفیا نے وحدۃ الوجود کی ایسی توجیحات کی ہیں جو اس نظریے کو اتحاد اور حلول کی طرف لے جاتی ہیں۔ ورنہ ابنِ عربی اور دیگر مقتدر علماء وصوفیا کی وحدۃ الوجود سے وہ مراد نہیں جو عوام لیتے ہیں۔(۴) ابنِ تیمیہؒ، ابنِ جوزی اور ابنِ قیم وغیرہ بھی، وحدۃ الوجود کی عجمی تعبیر

۱۔یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۲۱۹

۲۔تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ''معرکۂ اسرار خودی'' از محمد عبداللہ قریشی، مجلّہ اقبال، جلد ۲، شمارہ:۲، لاہور بزم اقبال، ۱۹۵۴ء، ص ۴۴۔۶۷

۔جاوید اقبال، ''قلمی ہنگامہ'' زندہ رود، ج۔۲، ص ۲۱۹۔۲۴۲

۔حق نواز، اقبال اور لذت پیکار، ص ۳۔۱۱۹

۳۔یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۴۸

۴۔دیکھیے محمد اویس ندوی، ''تصوف اور شیخین'' مشمولہ: تصوف کیا ہے، ص ۸۹۔۱۱۰

۔حسن اختر، ملک، ڈاکٹر ''اقبال اور ابنِ عربی''، اقبال اور مُسلم مفکرین، ص ۸۷۔۱۱۲

۔محمد عبدالسلام خان، ''ابنِ عربی کا نظریہ وحدتِ وجود'' مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، ص ۲۲۷۔۲۶۹

۔محمد مشتاق تجاروی، مفتی، ''صوفیاء کا تصور اللہ'' ایضاً، ص ۱۳۶۔۲۲۶

اور غیر اسلامی عجمی تصوف ہی کے خلاف ہیں۔

ابنِ عربی کے بارے میں ابنِ تیمیہ خود فرماتے ہیں:

''وجودی صوفیا میں ابنِ عربی سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں۔ کیونکہ وہ ظاہر اور مظاہر میں تمیز کرتے ہیں اور اُن عبادات کے بجالانے کا حکم دیتے ہیں جن کی تاکید اکثر مشائخ نے کی ہے''۔(۱)

لیکن چونکہ اقبال ابھی تک وحدۃ الوجود کو حلول، اتحاد، عینیت، ویدانت ہی سمجھتے تھے، لہٰذا اِن کتب کے مطالعہ سے وہ ابنِ عربی کا نظریہ سمجھے بغیر، ابنِ عربی اور مروجہ نظریہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے۔(۲) اس دور کی خط و کتابت اور مضامین میں وہ اکثر مذکورہ علما اور اُن کی کتب کا تذکرہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء میں لکھے جانے والے مضمون ''اسرارِ خودی اور تصوف'' میں لکھتے ہیں:

''تصوف کا لٹریچر بہت وسیع ہے، اگر کوئی صاحب اس امر سے متعلق کچھ آگاہی چاہتے ہیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ابن جوزی کی تلبیس ابلیس کے اس حصّہ کا مطالعہ کریں جو انھوں نے تصوف پر لکھا ہے''۔(۳)

اکبر الہ آبادی کے نام ۲۷ جنوری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''علامہ ابنِ جوزی نے جو کچھ تصوف پر لکھا ہے۔ اس کو شائع کر دینے کا مقصد ہے۔ اس کے ساتھ تصوف کی تاریخ پر ایک مفصل دیباچہ لکھوں گا''۔(۴)

۹ فروری ۱۹۱۶ء کو اقبال نے ایک مضمون ''سرِ اسرارِ خودی'' کے عنوان سے لکھا۔ اس میں رقمطراز ہیں:

''میں تصوفِ اسلامیہ کی تاریخ پر ایک مفصل مضمون لکھ رہا ہوں جو عنقریب علامہ ابنِ جوزی کی کتاب ''تلبیس ابلیس'' کے اس حصے کے ساتھ شائع ہوگا جو انھوں نے وحدۃ الوجود کے رد میں لکھا ہے۔ اس مضمون سے ناظرین کو معلوم ہو جائے گا کہ وحدۃ الوجود کیا چیز ہے۔ اسلام میں یہ تحریک کس طرح پیدا ہوئی اور جن لوگوں کو صوفیا کا امام سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے اسلامی تاریخ اور تفسیرِ قرآن میں کس قدر بے پروائی سے کام لیا ہے''۔(۵)

اسی مضمون میں وہ مزید لکھتے ہیں:

''مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے''۔(۶)

مزید فرماتے ہیں:

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۱۹۰

۲۔ مگر بعد میں علامہ کا دِل ابنِ عربی کی طرف سے صاف ہو گیا تھا۔ اس امر پر دلائل عنقریب پیش کیے جائیں گے۔

۳۔ ا۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۲۱۹ مرتبہ، سید عبدالواحد، لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۸۸ء، ص ۲۰۰

۴۔ عطاءاللہ، شیخ، اقبال نامہ، ج۔۲، ص ۵۱

۵۔ مقالاتِ اقبال، ص ۲۱۱۔۲۱۲

۶۔ ایضاً، ص ۲۱۸

''ہم وحدۃ الوجودیوں کومسلمان بنانا نہیں چاہتے بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخیل کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں ... ابنِ جوزی، زمخشری اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی حضرت عالمگیر غازی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور شاہ اسماعیل دہلوی نے یہی کام کیا ہے''۔(۱)

اسی مضمون کی یہ عبارت بھی قابلِ غور ہے:

''یورپ کا علمی مذہب تو وحدۃ الوجود ہے۔ جس کے وہ حامی ہیں۔ میں تو اس مذہب سے جو میرے نزدیک ایک قسم کی زندیقیت ہے تائب ہو کر خدا کے فضل و کرم سے مسلمان ہو چکا ہوں''۔(۲)

علامہ کی تحریروں کے اِن اقتباسات سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ علامہ کی وحدۃ الوجود کی مخالفت کا ایک بڑا سبب علامہ ابنِ جوزی کی کتاب ''تلبیس ابلیس'' کا مطالعہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی قبیل کے دوسرے علماء مثلاً ابنِ تیمیہ، زمخشری اور شاہ اسماعیل کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔

۲۔ علامہ وحدۃ الوجود کو غیر اسلامی تعلیم قرار دینے میں علمائے امت کو متفق سمجھتے ہیں۔

۳۔ آخری اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ جس وحدۃ الوجود کو زندیقیت قرار دیتے ہیں اور جس سے تائب ہو کر وہ مسلمان ہو چکے تھے، یہ وہی وحدۃ الوجود تھا جس کا قائل یورپ کا علمی مذہب یعنی یورپی مفکرین تھے۔

اِن نکات کا تجزیہ بتاتا ہے کہ اقبال کی وحدۃ الوجود کے معاملے میں شدت، ابنِ تیمیہؒ، ابنِ جوزی اور اِن کے متبعین کے افکار کا پرتو لیے ہوئے تھی۔ ظاہر ہے کہ اِن علما کے خلوص پر شک نہیں کیا جاسکتا، اِن کا مقصد شریعت کو بدعات سے پاک کرنا تھا مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ مذکورہ علما اپنے مقاصد کے حصول میں بعض مقامات پر متشدد ہو گئے ہیں۔ ابنِ جوزی کے حوالے سے شاہ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں:

''ابنِ جوزی کے رویے کا تو کوئی جواز نہیں۔ انھوں نے طریقت کے ائمہ اور امتِ مسلمہ کے اربابِ فضیلت کی طرف جہالت، جنون اور گمراہی کی نسبت کی ہے۔ اِن پر شدید ترین طعن و تشنیع کیا ہے اور اس معاملہ میں وہ اعتدال اور انصاف کے راستے سے ہٹ گئے ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ وہ صوفیا کرام کے مخالف اور حقیقی منکر ہیں۔ جیسے کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے۔ اگرچہ انھوں نے تکلف سے کام لیتے ہوئے معذرت کی ہے اور اس بات کی آڑ لی ہے کہ ان کا مقصد شریعت کو بدعات سے پاک کرنا، شریعت پر غیرت اور علم کی امانت کا ادا کرنا ہے''۔(۳)

وحدۃ الوجود پر ابنِ تیمیہؒ کی تنقید کا جائزہ لیتے ہوئے محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں:

۱۔ مقالاتِ اقبال، ص۲۱۱۔۲۱۲

۲۔ ایضاً، ص۲۱۳

۳۔ عبدالحق محدث دہلوی، شاہ، تعارف فقہ و تصوف، مترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری، لاہور، الممتاز پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء، ص۱۰۶

> ''صوفیا نے وحدۃ الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدۃ الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحتِ ترکِ عمل اور جبر کے داعیے اُبھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیا کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق وسیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر ونظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی اور روحانی سطح کس درجہ اونچی اور یہ حضرات خواہشاتِ نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں کا یہ طائفہ عروسِ دنیا کے اداہائے عشوہ وناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدۃ الوجود کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض وغایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کے اور کوئی شے حسن وکمال کے وصف سے متصف نہیں اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلقِ خاطر تصورِ غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالمِ رنگ ونکہت اور معشوقِ ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار ودلاویزی اور رنگا رنگی صبحِ ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور انعکاس ہیں''۔(۱)

علامہ اقبال نے بعد میں خود بھی ابنِ تیمیہ اور ابنِ جوزی کی شدت کو پسند کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ محمد حسین عرشی کی گواہی ہے کہ:

> ''ایک صحبت میں، میں نے علامہ ابن جوزی کی ''تلبیس ابلیس'' کا ذکر کیا، اس میں مصنف نے کامل جرات اور پاک دلی سے ابلیس کے ہتھکنڈوں اور مقدس مذہبی جماعتوں پر اس کے اثرات کی وضاحت کی ہے۔ اس ضمن میں صوفیا کے معائب بھی دِل کھول کر بیان کیے ہیں۔ میں نے اس حصّہ کا کچھ ذکر کر کے حضرتِ علامہ کی رائے دریافت کی۔ آپ نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ میں نے کہا، علامہ ابنِ تیمیہ کی روش بھی تصوف کے خلاف ابنِ جوزی سے کچھ کم نہیں۔ آپ نے اس پر بھی کچھ ایسے الفاظ فرمائے، جن کا خلاصہ یہ تھا کہ بعض لوگ حقیقت سے واقف نہیں ہوتے اور نظر بر ظاہر عیب چینی شروع کر دیتے ہیں''۔(۲)

مندرجہ بالا اقتباس کا آخری جملہ، زیرِ تجزیہ دور میں وحدۃ الوجود اور ابنِ عربی کے بارے میں علامہ کے اپنے رویے پر پوری طورح صادق آتا ہے۔

علامہ کا یہ فرمانا بھی کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے غیر اسلامی ہونے پر علماءِ امت کا اجماع ہے، محلِ نظر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر دور میں بڑے بڑے جید علما اس نظریے کے ماننے والے رہے ہیں؛ مثلاً الفارابی، ابنِ سینا، محقق دوانی، مولانا رومی، امام غزالی، حضرت مجدّد دہلوی، مولانا بحر العلوم، مولانا فضلِ حق خیر آبادی، مولانا عبد الحق خیر آبادی، حکیم سید برکات

۱۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابن تیمیہ، لاہور، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء، ص ۳۰۰۔۳۰۱

۲۔ محمد حسین عرشی، ''علامہ اقبال کی صحبت میں'' مشمولہ: ملفوظاتِ اقبال، مرتبہ ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۷۷۔۷۸

احمد ٹونکی، مولانا اشرف علی تھانوی (۱) اور پیر سید مہر علیؒ شاہ جیسے مقتدر علماء اور صوفیا اس نظریے کے ماننے والوں میں شامل ہیں۔اصل بات بقول یوسف سلیم چشتی یہ ہے کہ:

''ہمارے علماء کو لفظِ وحدۃ الوجود سن کر جو وحشت سی ہونے لگتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود اور اتحاد الوجود میں جو فرق ہے یہ حضرات اس کو مدِ نظر رکھنے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے۔''(۲)

اس دور میں اقبال کے ساتھ بھی یہی ہوا، وہ وحدۃ الوجود کی حقیقت کو مکمل طور پر سمجھے بغیر، اس کی مروجہ توجیح اور تنقیدی مباحث پڑھ کر اسے اتحاد، حلول اور عینیت سمجھتے ہیں۔ یورپی مفکرین اور مستشرقین بھی وحدۃ الوجود کو یہی کچھ سمجھتے ہیں۔لہٰذا علامہ، زیرِ تجزیہ اقتباسات میں، اسی وحدۃ الوجود کو زندیقیت قرار دے رہے ہیں۔

مذکورہ مضمون ''اسرارِ خودی اور تصوف'' میں اقبال واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

''ویدانت اور وحدۃ الوجود ایک ہی چیز ہے''۔(۳)

۱۰۔جولائی ۱۹۱۶ء کو سید فصیح اللہ کاظمی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک تصوفِ وجودی مذہب اسلام کا کوئی جزو نہیں بلکہ مذہب اسلام کے مخالف ہے اور یہ تعلیم غیر مسلم اقوام سے مسلمانوں میں آئی''۔(۴)

سید سلیمان ندوی کو ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

''مسئلہ وجود زیادہ تر بدھ (سمنت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہے''۔(۵)

علامہ اقبال کی اس دور کی تحریروں کے مطالعہ سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ علامہ کا ذہن ابھی تک نظریہ وحدۃ الوجود کے بارے میں کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ سکا۔۲۴ فروری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں شاہ سلیمان پھلواری کو لکھتے ہیں:

''اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی ضد نہیں۔اس لیے بذریعہ عریضہ آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ آپ از راہِ عنات و مکرمت چند ارشادات تسطیر فرمادیں۔ میں ان ارشادات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر پڑھوں گا اور اپنے علم ورائے میں مناسب ترمیم کرلوں گا''۔(۶)

۱۔مولانا اشرف علی تھانوی کے بارے میں یہ غلط فہمی عام ہے کہ وہ وحدۃ الوجود کے سخت مخالف تھے اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے بھی اپنے مضمون ''شیخ اکبر ابن عربی اور اقبال'' میں اسی غلطی کو دہرایا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی، وحدت الوجود کی درست تعبیر کے دل سے قائل تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مولانا اشرف علی تھانوی کی مندرجہ ذیل کتب:

بوادر النوادر، التکشف عن مہمات التصوف، شریعت وطریقت، تعلیم الدین

۲۔یوسف سلیم چشتی، پروفیسر شرح اسرارِ خودی، ص ۱۹۱

۳۔مقالاتِ اقبال، ص ۲۰۴

۴۔عطاءاللہ، شیخ، مرتب، اقبال نامہ، ج۔۲، ص ۴۰

۵۔ایضاً، ص ۷۸

۶۔بشیر احمد ڈار، مرتب، انوارِ اقبال، کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۷ء، ص ۱۷۸

اسی طرح یہ بھی صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کو وحدۃ الوجود کی تعبیر سے کلی اختلاف نہ تھا۔ شاہ سلیمان پھلواری ہی کے نام ۹۔ مارچ ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

''آپ کے خطوط نہایت دلچسپ ہیں اور حفاظت سے رکھنے کے قابل، نہ کہ ردی کی ٹوکری میں پھینکنے کے قابل جیسا کہ آپ نے لکھا ہے میں نے اِن کو خود پڑھا اور بیوی کو پڑھنے کے لیے دیا ہے۔ یہ اعتراف ضرور کرتا ہوں کہ بعض بعض مقامات سے مجھے اختلاف ہے اور یہ سب مقامات مسئلہ وحدت الوجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ جب آپ اپنے مضمون میں زیادہ تشریح سے کام لیں گے تو ممکن ہے کہ مجھے اختلاف نہ رہے کیونکہ مکتوبات میں ایک آدھ جگہ مسئلہ مذکور کی ایک ایسی تعبیر بھی ہے جس سے مجھ کو مطلق اختلاف نہیں اور نہ کسی مسلمان کو ہوسکتا ہے''۔(۱)

بہر حال اسباب کچھ بھی ہوں، یہ بات طے ہے کہ اس دور میں اقبال وحدۃ الوجود (وحدۃ الوجود کو حلول، اتحاد، نوفلاطونیت اور ویدانت سمجھتے ہوئے) کی مخالفت پر کمر بستہ تھے۔ نظریۂ وحدۃ الوجود کی مخالفت کے تناظر میں اب علامہ کے ذہن میں حقیقتِ مطلقہ کا جو تصور تشکیل پاتا ہے، اُس کا سراغ بھی، ''اسرارِ خودی'' کے مباحث پر مبنی انھی تحریروں میں ملتا ہے۔

۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کو لکھے جانے والے مضمون ''اسرارِ خودی اور تصوف'' میں لکھتے ہیں:

''میرا مذہب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظامِ عالم میں جاری وساری نہیں بلکہ نظامِ عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا''۔(۲)

نیاز الدین خان کے نام ۱۱ ستمبر ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں فرماتے ہیں:

''امام غزالیؒ کی نسبت یہ فیصلہ کرنا کہ وہ ہمہ اوست یا ہمہ از اوست کے قائل تھے، نہایت مشکل ہے۔ وہ فلسفی تھے اور دونوں طرف کی مشکلات کو خوب سمجھتے تھے۔ حال کے حکماء میں جرمن کے مشہور فلسفی لاٹسا، بالکل دوسرا غزالی ہے۔ یعنی خدا کے سمیع و بصیر ہستی ہونے کا بھی قائل ہے اور ساتھ اس کے اس بات کا بھی قائل ہے کہ وہ ہستی ہر شے کی عین ہے۔ میرے نزدیک منطقی اعتبار سے کوئی آدمی ایک ہی وقت میں اِن دونوں شقوں کا قائل نہیں ہوسکتا۔ اس واسطے لاٹسا کا فلسفہ یورپ میں مقبول نہیں ہوا۔ اس کی تعلیم اس قسم کی تھی کہ وحدۃ الشہود اور وحدۃ الوجود دونوں کی طرف میلان رکھنے والی طبائع کے لیے موزوں تھا۔ مگر میرا مذہب تو یہ ہے کہ یہ سارے مباحث مذہب کا مفہوم غلط سمجھنے سے پیدا ہوئے ہیں۔ مذہب کا مقصد عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی اور دماغی تقاضوں کو پورا کرنا''۔(۳)

۱۱ جنوری ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

''آپ کو معلوم ہے تقریباً دو سال ہوئے میں نے اِن اعتراضات کے جواب میں جو آپ نے مثنوی ''اسرارِ خودی'' پر

۱۔ بشیر احمد ڈار، مرتب، انوارِ اقبال، کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۱ء، ص ۱۸۲

۲۔ مقالاتِ اقبال، ص ۲۰۳

۳۔ مکاتیب اقبال نیاز الدین خان، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۵۳ء، ص ۵

کیے تھے۔ چند مضامین مسائلِ تصوف پر لکھے تھے۔ جس کا مقصد صرف یہ تھا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود اِن معنوں میں کہ ذاتِ باری ہر شے کے عین ہے۔ قرآن سے ثابت نہیں''۔(۱)

۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء کو پروفیسر نکلسن کے نام خط میں لکھتے ہیں:

"I believe there is a Divine Tendency in the universe, but this tendency will eventually find its complete expression in a higher man, not in a God subject to time, as Alexander implies in his dicussion of the subject. I do not agree with alexander's view of God" (2)

علامہ اقبال کی تحریروں کے مندرجہ بالا اقتباسات کے غائر مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک:

۱۔ اللہ تعالیٰ کائنات میں جاری وساری نہیں۔

۲۔ اس نظامِ عالم کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

۳۔ اللہ کی ربوبیت کے باعث یہ نظام قائم ہے اور وہ جب چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔

۴۔ ذاتِ باری ہر شے کی عین نہیں۔

۵۔ کائنات میں شانِ الٰہی جلوہ گر ہے اور یہ شان ایک اعلیٰ و برتر انسان کے پیکر میں رونما ہوگی (انسانِ کامل)

شانِ الٰہی کی جلوہ گری سے اقبال کی مراد یقیناً صفاتِ الٰہیہ کی جلوہ گری ہے۔ انسان اپنی کوشش سے اِن صفات کو اپنا کر نیابت الٰہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی بھی ''شانِ الٰہی'' سے یہی مراد لیتے ہیں:

''اقبال کی مراد اس جلوہ گری سے نیابت وخلافتِ الٰہیہ ہے نہ کہ تجسیمِ خالق، کیونکہ یہ بات تو قرآن حکیم کی تعلیم کے خلاف ہے''۔(۳)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شان اور صفات کے جلوے، کائنات اور اس دنیائے عالم میں بکھرے ہوئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ سارا جہاں، خدا بن گیا یا ان صفات کو اپنانے والا، خدا بن جائے گا، جیسا کہ ہندومت، بدھ مت، نوفلاطونیت، وحدۃ الوجود کی غلط توجیہات اور مغرب کے وحدۃ الوجودی فلاسفہ کے نزدیک سمجھا جاتا تھا۔ اقبال، خود نکلسن کے نام مذکورہ بالا خط میں الیگزنڈر کے بارے میں لکھتے ہیں:

"The English reader ought to approach this idea not through the German thinker, but through an English thinker of great merit-- I mean Alexander--

---

۱۔ بشیر احمد ڈار، مرتب، انوارِ اقبال، ص ۱۸۴

2 Bashir Ahmed Dar, Ed, Letters of Iqbal, Lahore, Iqbal Academy, 1978. P.141-142

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۱۲۳

whose Gifford lectures, delivered at Glasgow, were published last year. His chapter on Deity and God (Chapter I, Book IV, p. 341, Vol II) is worth reading. On page 347, he says: "Deity is thus the next higher emperical quality to mind, which the universe is engaged in bringing to birth. That the universe is pregnant with such a quality-- we are speculatively assured. What that quality is we cannot know, for we can neither enjoy nor still less contemplate it. Our human altars still are raised to the unknown God. If we could know what Deity is, how it feels to be Divine, we should first have to become as Gods." Alexander's thought is much bolder than mine".(1)

اسی طرح ہندومت اور بدھ مت میں بھی یہ خیال ایک مسئلہ بن گیا تھا کہ اپنی خودی کو صفر کر دینے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے یا خود خدا بن جاتا ہے۔ عجمی تصوف اور وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر کرنے والے اصحاب نے بھی اسی لیے فنا کی تعلیم دی، مگر بقول خلیفہ عبدالحکیم:

''اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آفرینی اور مقصد کوشی: ''تخلقوا باخلاق اللہ'' کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی تخلیقِ مقاصد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے''۔ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ نہ تو قطعی طور عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک (شان و صفات کی جلوہ گری کی حد تک) جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماورا بھی۔ ذاتِ باری تعالیٰ کے ماورا ہونے سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس کے صفاتِ کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ذات خود اس سے بلند ہے اور جاری و ساری ہونے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان اس عالم میں جلوہ گر ہے، انسان اُس کی صفات کو اپنا کر اُس کا قرب حاصل کر سکتا ہے، مگر اپنی خودی برقرار رکھتے ہوئے۔

دراصل اقبال مسلم قوم کو زندہ و بیدار دیکھنے کے متمنی تھے۔ (۳) وہ اس کے گلے سے غلامی کا طوق اُتار کر اس کا کھویا ہوا مقام واپس دلانا چاہتے تھے۔ اس کے لیے حرکت و حرارت، جوش و جذبے اور عمل کی ضرورت تھی۔ اقبال نے اسی حرکت و عمل کا پیغام اپنے نظریۂ خودی کے ذریعے ''اسرار و رموز'' میں دیا۔ اس ضمن میں اقبال انتہائی پر جوش اور جذباتی تھے اور جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اقبال، اس دور میں، وحدۃ الوجود کو مغربی فلاسفہ اور مستشرقین کی توجیح کی روشنی میں نو

1.Letters of Iqbal, P.141.

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکر اقبال، ص ۳۶۷

۳۔ اس کی تفصیل اسی باب کی فصل ''حقیقتِ مطلقہ اور خودی'' میں آئے گی۔

فلاطونیت، ویدانت، شمنیت، حلول اور اتحاد کا مماثل سمجھتے تھے۔ اس پر مستزاد یہ کہ وہ وحدۃ الوجود کو امتِ مسلمہ میں بے عملی کا داعی سمجھتے ہوئے، اس کی بربادی کا سبب قرار دیتے تھے۔ یہ اسلامی وحدۃ الوجود اور افلاطونی افکار کو یکساں سمجھنے کا نتیجہ تھا۔ پھر، اس دور میں انھوں نے وحدۃ الوجود اور ابنِ عربی کے مخالف علماء کی کتب کا مطالعہ کیا اور اس یک طرفہ مطالعہ سے ایک رائے قائم کر لی۔ یہی وہ اسباب تھے جن کی بنا پر اقبال وحدۃ الوجود کے شدید مخالف بن گئے۔ لیکن چونکہ، جس وحدۃ الوجود کے وہ مخالف تھے (اور مسلمان اس کا مخالف ہونا بھی چاہیے) اسلامی وحدۃ الوجود کا وہ منشا ہی نہیں۔ لہٰذا گذشتہ اوراق میں پیش کردہ شواہد سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ وحدۃ الوجود کی واضح مخالفت کے باوجود (جو یقیناً غیر اسلامی وحدۃ الوجود کی مخالفت تھی) اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ اسرارِ خودی کی فصل ''دربیانِ اینکہ اصلِ نظامِ عالم از خودی است . '' اور نکلسن کے نام مذکورہ خط کا یہ جملہ بالخصوص اسلامی وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے واضح رجحان کی نمائندگی کرتا ہے:

"I believe there is a Divine tendency in the universe". (1)

اسی خط میں پیش کردہ دوسرے اقتباس میں، علامہ الیگزنڈر کے بارے میں فرماتے ہیں

"Alexander's thought is much bolder then mine"(2)

اس کا صاف یہ مطلب ہے کہ الیگزنڈر تو انسان کے بالآخر خدا میں مدغم ہو کر خدا بن جانے کا قائل ہے جبکہ اقبال کائنات میں الوہی رجحان اور شانِ الٰہی کو تو جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر انسان کے خدا بن جانے یا کائنات کی ہر شے کے خدا ہونے کے ہرگز قائل نہیں۔ اس طرح اقبال اللہ کی ماورائیت کے ساتھ ساتھ ایک حد تک سریانیت کے بھی قائل ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جسے اکثر ماہرینِ اقبالیات سمجھ نہیں سکے اور کسی نے تو اقبال کو صاف، غیر اسلامی وحدۃ الوجود کا حامی قرار دے ڈالا مثلاً علی عباس جلالپوری (۳) اور کچھ نے انھیں یکسر وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دینے پر پورا زورِ قلم صرف کر دیا مثلاً ڈاکٹر سید عبداللہ، (۴) جبکہ اصل بات اتنی سی ہے کہ علامہ غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے سخت مخالف اور اسلامی وحدۃ الوجود کے ماننے والوں میں سے ہیں، دوسرے لفظوں میں وہ اللہ کے ماورائیت کے ساتھ ساتھ سریانیت کے بھی قائل ہیں۔

1. Letters of Iqbal, P.141

2. Ibid, P.142

۳۔ دیکھیے مقالات ''اقبال کا تصورِ ذاتِ باری'' اور ''اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود'' مشمولہ اقبال کا علمِ کلام از علی عباس جلالپوری۔

۴۔ دیکھیے شیخ اکبر اور اقبال از ڈاکٹر سید عبداللہ۔

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ نمبر ۱۹ تا ۲۶

ابوالکلام آزاد، ام الکتاب، لاہور، اسلامی اکادمی، ۱۹۹۹ء
امین احسن اصلاحی، قرآن اور فلسفہ کے بنیادی مسائل
نقوش، قرآن نمبر، ج ۱۔۲۔۳، لاہور، ادارہ فروغِ اُردو

اور یہ کوئی اچھنبے کی بات نہیں دراصل توحیدی مذاہب کا خدا ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی۔(۵)

بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

''یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح توحیدی مذاہب میں خدا کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے۔اسی طرح اقبال کے ہاں اس ماورائیت کے ساتھ ساتھ سریانیت بھی موجود ہے''۔(۱)

اقبال حقیقتِ مطلقہ کی ماورائیت کے ساتھ ساتھ اس کی سریانیت کے بھی قائل ہیں مگر غیر اسلامی سریانیت کے نہیں جو کہ حلول اور اتحاد پر منتج ہوتی ہے اور فنا کا سبق دیتی ہے۔اقبال تو انسانی خودی کی فنا کے سخت مخالف ہیں وہ انسانی خودی کو مستحکم اور برقرار رکھتے ہوئے، خدائی صفات اپنانے کا سبق دیتے ہیں۔یہی اسلامی وحدۃ الوجود کی تعلیم ہے اور خدائی صفات سے مملو یہی انسان، ابنِ عربی اور الجیلی کے ہاں انسانِ کامل اور اقبال کے ہاں مردِ مومن کے روپ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

اس دور میں، اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق نہ کر سکنے کے حوالے سے اقبال کے ذہن میں خدشات کی ایک مدہم سی لہر موجود تھی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واضح ہوتی چلی گئی۔''اسرارِ خودی'' کی اشاعت کے بعد مختلف علماء اور بزرگوں سے خط و کتابت میں یہ کیفیت زبردست اضطراب کے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔(۲) بالخصوص علامہ سلیمان ندوی سے وہ بار بار استفسارات کرتے دکھائی دیتے ہیں۔لہٰذا سید سلیمان ندوی ایک خط میں اقبال کو لکھتے ہیں:

''وحدۃ الوجود کے باب میں آپ نے کئی دفعہ پوچھا۔وحدۃ الوجود کی کئی تشریحات ہیں اور ان کے اختلافات معنی کی بنا پر حکم بدل جاتا ہے۔انہی میں سے ایک وہ ہے جس کو جاہل صوفیہ مانتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان فرق اعتباری رہ جائے بلکہ ہر مخلوق کو دعویٰ خالق ہو جائے۔یہ تمام تر کفر ہے اور اس کا ماخذ نوفلاطونیت معلوم ہوتی ہے اور ہندوؤں کا فلسفہ بھی اسی قبیل کا ہے۔ہندوستان میں یہ مسئلہ مخدوم اشرف جہانگیر سمنانی کی روایت کے مطابق آٹھویں صدی ہجری میں آیا۔ورنہ حضرات چشت کے کلام میں، حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی سنجری سے لے کر حضرت سلطان الاولیاء نظام الدین کی ملفوظات میں اس کا ذکر یا نہیں آیا۔حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مولانا اسمٰعیل شہید وغیرہ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود کی جو تشریح کرتے ہیں اس کا مقصد مسئلہ قیومیت کی تفصیل ہے۔

''انت قیوم السمٰوٰت والارض ومن فیھن''

حدیث صحیح میں وارد ہے۔اور اس کی تشریح بر مذاق وحدۃ الوجود یہ ہے کہ ساری مخلوقات اپنے وجود و بقا میں ہر آن اللہ تعالیٰ کی محتاج ہیں، جس طرح وہ اپنے خلق میں محتاج ہیں۔ ''انتم الفقرا'' سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری حقیقت فقر محض ہے اور ''اللہ ھو الغنی'' سے ظاہر ہے کہ وہی غنی ہے۔فقر کے دوسرے معنی عدم کے ہیں ہماری حقیقت عدم ہے، جس میں وجود یا کسی صفت کی نیرنگی اسی ذات غنی کی صفات کے ظلال ہیں۔ظل (سایہ) کی حقیقت عدم ہی ہے، عدم نور کا نام ظل

۱۔بشیر احمد ڈار،''اقبال اور وحدت الوجود'' مشمولہ: اقبال اور فنون، ص ۱۰۶۔

۲۔دیکھیے الف۔د۔نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۳۵۔۱۶۷

ہے۔ تاہم کسی ظل کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے ظل کا وجود اپنی ذات میں ہم معنی عدم ہے لیکن اصل کے پرتو سے وجود کا ایک وہمی نقش پالیتا ہے۔ یہ ان حضرات کا وحدۃ الوجود ہے۔ گو کہ ہمارے نزدیک حضرت مجدد صاحب کا یہ مسلک، اخیر مسلک نہیں۔ اخیر مسلک وہی وحدۃ تنزیہ ہے جس پر شرع وارد ہے (کمانی المکتوبات)۔ ہمارے حضرات کے یہاں وحدۃ الوجود کا تصور ایک حالی کیفیت ہے جس کی نظر میں اللہ تعالیٰ کی محبت و عظمت و جلالت یوں چھا جائے جیسے آفتاب کے طلوع سے سارے ستارے چھپ جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے جیسے مجنوں کا یہ قول تمثل لی لیلیٰ بکل سبیل۔

جس وحدۃ الوجود کو ہم نے فلاسفہ افلاطونی خیال کیا ہے یا ہندوؤں سے ماخوذ بھی بتایا ہے وہ یہ ہے کہ ذات الٰہی ہی پھیل کر عالم بن گئی ہے جیسے انڈا ہی پھٹ کر چوزہ بن جاتا ہے (اس خیال کو رد کرنے کی ضرورت تھی اس لیے ابن عربی وغیرہ نے تفصیل لکھی جیسا کہ حضرت مجدد نے اکبر اور جہانگیر کے خلاف کیا) یہی ہے جو ایک رباعی میں عمر خیام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

حق جاں جہاں است و جہاں جملہ بدن — ارواح و ملائکہ حواس این تن
افلاک و عناصر موالید اعضاء — توحید ہمیں است و دگرہا ہمہ فن" (۱)

اس طرح اپنی جستجو، بعض بزرگوں، مشاہیر اور بالخصوص سید سلیمان ندوری سے خط و کتابت نے علامہ کے ذہن میں تصوف اور وحدۃ الوجود کی صحیح تصویر اُتار دی۔ ا۔ د۔ نسیم اسی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سید سلیمان ندوی سے تصوف اور وحدۃ الوجود پر علامہ اقبال کی متنوع خط و کتابت کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سید موصوف نے علامہ کو تصوف خصوصاً وحدۃ الوجود کے صحیح رخ سے آشنا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے آخری ایام میں تصوف اور وجود دونوں کے قائل ہو گئے تھے لیکن اسی تصوف اور وجود کے جو اسلام کی چھاپ لیے ہوئے ہے، غیر اسلامی تصوّف اور وجود کے وہ آخر دم تک مخالف رہے''۔(۲)

ڈاکٹر ملک حسن اختر بھی اس موقف سے متفق ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''علامہ اقبال نے اسرارِ خودی کے دیباچے میں سرسری طور پر فلسفۂ وحدۃ الوجود کا ذکر کیا تھا اور جب اس پر شور اُٹھا تو انھوں نے ابن عربی کے خلاف زیادہ شدید لہجہ اختیار کر لیا مگر جب یہ شور ختم گیا اور انھیں ٹھنڈے دل سے غور و فکر کا موقع ملا تو انھوں نے تصوف (وحدۃ الوجود) کو اتنا برا نہیں سمجھا چنانچہ اِن کے خطبات اور آخری زمانے کی شاعری اس کی گواہ ہے''۔(۳)

اِن دلائل اور ماہرینِ اقبالیات کی آراء کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ ''اسرارِ خودی'' کے بعد علامہ اقبال اسلامی

ا۔ عبدالماجد دریا آبادی، مرتب، مکاتیب سلیمانی، ج۔ا، لکھنؤ، صدق بک ایجنسی، ۱۹۶۳ء، ص ۸۳
۲۔ الف۔ د۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۵۵
۳۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۱۰۹

اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق کرنے لگے تھے اور اُن کا ذہن اسلامی وحدۃ الوجود کی طرف سے صاف ہو گیا تھا۔ لہٰذا ''اسرار و رموز'' کے بعد علامہ اپنی تمام کتب میں نظریۂ وحدۃ الوجود کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی بھی اسی موقف کے حامی ہیں:

''اسرار و رموز کو مستثنیٰ کر کے اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے''۔(۱)

ایک اور مضمون میں لکھتے ہیں:

''پیامِ مشرق (۱۹۲۳) سے لے کر ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸) تک اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے''۔(۲)

پروفیسر موصوف بھی اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ علامہ ''اسرار و رموز'' کے بعد وحدۃ الوجود کے قائل تو ہو گئے تھے مگر اسلامی وحدۃ الوجود کے، لہٰذا ''شرح اسرارِ خودی'' میں لکھتے ہیں:

''زندگی کے آخری دور میں انھوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور کیا اور میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کے مرنے سے پہلے وہ پکے ''وجودی'' بن گئے تھے۔ ... لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر سے ہمیشہ متنفر رہے''۔(۳)

علامہ اقبال کی صحبتوں سے فیض یافتہ عالم اور معتبر ماہرِ اقبالیات کی اِن آراء کے ساتھ اب ''اسرارِ خودی'' کے بعد کی کتبِ اقبال سے، بالترتیب، اس موقف کی تائید میں شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

رموزِ بے خودی (۱۹۱۸ء)

برسرِ ایں باطلِ حق پیرہن
تیغِ لاموجود اِلا ہُو بزن (۴)

پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء)

کرا جوئی، چرا در پیچ و تابی؟
کہ او پیدا است تو زیرِ نقابی
تلاشِ اوکنی، جز خود نہ بینی

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۱۶۰

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ''اقبال اور وحدت الوجود'' مشمولہ مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۵۱

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۱۸۷

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۰

۵۔ ایضاً، ص ۲۲۲

تلاشِ خودکنی، جز او نیابی (۵)

پیام مشرق کی اس رباعی میں علامہ اقبال نے واضح طور پر ''وحدۃ الوجود'' کی تعلیم دی ہے۔لہٰذا پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں۔

''وحدۃ الوجود کا بڑے سے بڑا مخالف بھی یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ اس رباعی میں اقبال نے بلاشک وشبہ وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔ چنانچہ جب میں نے عبدالوہاب عزام سے دریافت کیا کہ آپ نے پیامِ مشرق کے عربی ترجمے میں اقبال کی اس اہم رباعی کا عربی میں ترجمہ کیوں نہیں کیا؟ تو انھوں نے صاف لفظوں میں یہ جواب دیا کہ ''میں وحدۃ الوجود کا مخالف ہوں۔اقبال نے اس رباعی میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔اس لیے میں نے عمداً اس کا ترجمہ نہیں کیا''۔(۱)

ز خضر ایں نکتہ نادر شنیدم
کہ بحر از موج خو دیرینہ تر است (۲)

گہے صد لشکر انگیزد کہ خونِ دوستاں ریزی
گہے در انجمن باشیشہ و پیانہ می آئی
تو بر نخلِ کلیمے بے محابا شعلے می ریزی
تو بر شمع یتیمے صورتِ پروانہ می آئی (۳)

نگاہ ما دوبیں افتادہ ورنہ
جہاں ہر کسے اندر دلِ اوست (۴)

بروں از شاخ بینی خار و گل را

۱۔یوسف سلیم چشتی، پروفیسر،''اقبال اور وحدت الوجود''مشمولہ مقالاتِ یوسف سلیم چشتی،ص۱۴۹

۲۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۲۳۰

۳۔ایضاً،ص۳۴۳

۴۔ایضاً،۱۹۷

۵۔ایضاً،ص۲۲۳

درون او نہ گل پیدا نہ خار است (۵)

موج را از سینہ دریا گسستن می تواں

بحرِ بے پایاں بہ جوئے خویش بستن می تواں (۱)

نوا از پردۂ غیب است اے نوا شناس

نہ از گلوئے غزل خواں نہ از ساز است (۲)

زبورِعجم (۱۹۲۷ء)

بضمیرت آرمیدم تو بجوشِ خود نمائی

برکنارہ برفگندی درِ آبدارِ خود را

مہ و انجم از تو دارد گلہ باشیدہ باشی

کہ با خاکِ تیرۂ ما زدہ شرارِ خود را (۳)

نہ مارا در فریقِ او عیارے

نہ او را بے وصالِ ما قرارے

نہ او بے ما نہ ما بے او چہ حال است

فراقِ ما فراق اندر وصال است (۴)

نہ من رامی شناسم من نہ او را

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۳۳۰

۲۔ایضاً،ص۳۴۷

۳۔ایضاً،ص۴۴۵

۴۔ایضاً،ص۵۴۹

۵۔ایضاً،ص۱۰۰۴

ولے دانم کہ من اندر بر اوست (۵)

بہ بسیاری کشا چشمِ خرد را
کہ دریابی تماشائے احد را (۱)

درونِ سینۂ ما خاورِ او
فروغِ خاکِ ما از جوہرِ او (۲)

صورت گرے کہ پیکرِ روز و شب آفرید
از نقشِ این و آں بہ تماشائے خود رسید (۳)

عروسِ معنی از صورت حنا بست
نمودِ خویش را پیرایہ ہا بست (۴)

اگر بسینۂ ایں کائنات در نروی
نگاہ را بہ تماشا گزاشتن ستم است (۵)

ز خود نا رفتہ بیروں غیر بین است
میانِ انجمن خلوت نشین است (۶)

ا۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۵۴۵
۲۔ایضاً،ص۵۵۳
۳۔ایضاً،ص۵۲۶
۴۔ایضاً،ص۵۴۷
۵۔ایضاً،ص۵۸۰
۶۔ایضاً،ص۵۵۳
۷۔ایضاً،ص۴۸۰

بیا کہ مثلِ خلیل ایں طلسم در شکنیم
کہ جز تو ہر چہ دریں دیر دیدہ ام صنم است (۷)

چو موج می تپد آدم بہ جستجوئے وجود
ہنوز تا بہ کمر درمیانہ عدم است (۱)

بہ بزم ما تجلی ہا پیداست بنگر
جہاں نا پیدا او پیدا است بنگر (۲)

من بہ تلاشِ تو روم یا بہ تلاشِ خود روم
عقل و دِل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو (۳)

درونِ سینۂ ما دیگرے چہ بوالعجبی
کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دوچار خودیم (۴)

مردِ حق باز آفریند خویش را
جز بہ نورِ حق نہ بیند خویش را (۵)

پیدا بہ ضمیرم او پنہاں بہ ضمیرم او
ایں است مقامِ او دریاب مقامِ او (۶)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۴۸۰
۲۔ایضاً،ص۵۵۰
۳۔ایضاً،ص۴۱۹
۴۔ایضاً،ص۴۴۸
۵۔ایضاً،ص۸۱۹
۶۔ایضاً،ص۵۳۱
۷۔ایضاً،ص۴۸۵

در خاکدانِ ما گوہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست (۷)
محبت دیدہ ور بے انجمن نیست
محبت خود نگر بے انجمن نیست (۱)

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است (۲)

زبورِ عجم کے آخر میں مثنوی ''گلشن رازِ جدید'' (۳) شامل ہے جو شیخ محمود شبستری کی مثنوی ''گلشن رازِ جدید'' کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ شیخ کی وفات سے تقریباً تین سال قبل ہرات کے ایک علم دوست شخص نے خراساں سے سترہ سوالات علمائے تبریز کی خدمت میں روانہ کیے اور اِن کا جواب مانگا۔ انھوں نے جواب کے لیے شیخ محمود سے کہا۔ انھوں نے ایک ہی نشست میں اِن کے منظوم جوابات لکھ دیے۔ سوالات وجوابات کا یہ مجموعہ گلشنِ راز کہلایا۔ اس میں صرف پندرہ سوالات اور اُن کے جوابات ملتے ہیں۔ بنیادی سوالات کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ وجودِ مطلق (یا اس کی ذات وصفات) وجودِ مقید (کائنات) میں کیسے ظاہر ہوگئیں۔ شیخ نے اپنے جوابات شیخ ابنِ عربی کے فلسفۂ وحدۃ الوجود کے پسِ منظر اور روشنی میں لکھے ہیں۔ علامہ اقبال نے اِن میں سے نو سوالات منتخب کر کے اِن کے جوابات جدید انداز میں اپنے فلسفۂ خودی کی روشنی میں لکھے ہیں اور یوں وجود اور خودی کے راز کو عیاں کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ گلشن رازِ جدید کا غائر مطالعہ اس حقیقت سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ مثنوی اسلامی وحدۃ الوجود کا رنگ لیے ہوئے ہے۔ لہٰذا الف۔ د۔ نسیم کا کہنا ہے کہ:

''مثنوی گلشن رازِ جدید کا ہر پھول اور ہر کانٹا باغ وحدۃ الوجود سے متعلق ہے''۔ (۴)

اسی طرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں:

''محمود شبستری اور اقبال دونوں کی تعلیم ''لاموجود الاھو'' ہے جو وحدۃ الوجود ہی کا دوسرا نام ہے''۔ (۵)

ڈاکٹر سید عبداللہ کو بھی ''گلشن رازِ جدید'' میں وحدۃ الوجود کا پرتو دکھائی دیتا ہے۔ وہ ''گلشن رازِ جدید'' پر تبصرہ کرتے

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۵۰

۲۔ ایضاً، ص ۵۴۶

۳۔ اس مثنوی سے کچھ اشعار اوپر نقل کر دیے ہیں، لیکن اس مثنوی کو وحدت الوجود کے حوالے سے خاص اہمیت حاصل ہے، اس لیے یہاں ذرا تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

۴۔ الف۔ د۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۱۶۸

۵۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح زبورِ عجم، ص ۴۰۵

ہوئے رقمطراز ہیں:

''شبستری (بہ تتبع ابنِ عربی) وحدۃ الوجود کے پر جوش مبلغ ہیں، اِن کے نزدیک ذاتِ الٰہیہ عین عالم ہے اور عالم عین ذات الٰہیہ (یعنی عینِ لا غیر) ہے۔ حضرت مجددؒ کے نزدیک ذات الٰہیہ عالم کی عین نہیں اس کی غیر ہے، البتہ ان کے درمیان ایک رشتہ ہے اور وہ رب اور عبد کا رشتہ ہے۔ عبد دیدارِ ذات تو کر سکتا ہے۔ رب نہیں بن سکتا۔ مجددؒ کے مقابلے میں اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم ذات الٰہیہ کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں۔ غور کیا جائے تو اقبال کا موقف ابنِ عربی اور حضرت مجددؒ کے نقطۂ نظر کے بین بین ہے اگر چہ کئی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور بھی وحدۃ الوجود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے، لیکن بعینہٖ وحدۃ الوجود نہیں''۔(۱)

ڈاکٹر سید عبداللہ مزید لکھتے ہیں:

''علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے کھلے مخالفوں میں ہیں لیکن ان کے اشعار وافکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان گزرتا ہے اور بسا اوقات وہ اس تصور کے بالکل قریب نظر آتے ہیں ۔ لیکن جو شخص اس نتیجے پر پہنچے وہ اس حقیقت کو بھی مدِ نظر رکھے کہ علامہ اقبال کے یہاں اگر تصورِ وحدۃ الوجود کی کوئی جھلک ہے تو وہ لا عین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے''۔(۲)

ڈاکٹر سید عبداللہ کو ''گلشن رازِ جدید'' سے متعلق اپنے اِن بیانات میں ''کئی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور بھی وحدۃ الوجود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے لیکن بعینہٖ وحدۃ الوجود نہیں'' اسی طرح انھیں اقبال کے ''اشعار وافکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان گزرتا ہے'' اور سید عبداللہ کو ''بسا اوقات وہ (اقبال) اس تصور (وحدۃ الوجود) کے بالکل قریب نظر آتے ہیں''۔ اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب کا فرمانا یہ ہے کہ:

''علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے کھلے مخالفوں میں ہیں''۔(۳)

اور آخر کار سید عبداللہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:

''علامہ اقبال کے یہاں اگر تصورِ وحدۃ الوجود کی کوئی جھلک ہے تو وہ لا عین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے''۔(۴)

دراصل ڈاکٹر سید عبداللہ کو ''گلشن رازِ جدید'' میں علامہ کے جن تصورات پر وحدۃ الوجود کا گمان گزرتا ہے، وہ یقیناً وحدۃ الوجود ہی ہے، لیکن اسلامی وحدۃ الوجود، ڈاکٹر صاحب چونکہ اپنی تمام تر علمی وجاہت کے باوجود اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق نہیں کرتے، لہٰذا وہ علامہ کو تصورِ وحدۃ الوجود کا حامی ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ یوسف سلیم چشتی اور الف۔ د۔ نسیم، اسلامی وحدۃ الوجود اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ صاف لفظوں میں علامہ کو وحدۃ

۱۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۲۷۶

۲۔ ایضاً، ص ۲۸۴

۳۔ ایضاً، ص ۲۸۴

۴۔ ایضاً،

الوجود کا داعی قرار دیتے ہیں مگر اسلامی وحدۃ الوجود کا۔ لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ کا یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل درست ہے کہ علامہ کا تصور وحدۃ الوجود لا عین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے، دوسرے لفظوں میں وہ بھی مذکورہ ماہرین ہی کے اخذ کردہ نتیجے پر پہنچے ہیں۔ گلشن رازِ جدید میں علامہ کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کائنات میں جاری وساری ہے، کائنات اور اُس کی تمام اشیا حقیقت مطلقہ کے مظاہر ہیں اور کثرت میں وحدۃ الوجود کا راز پوشیدہ ہے۔ کائنات اور اُس کی اشیا اور انسان ہرگز حقیقت مطلقہ کے عین نہیں، اور یہی حقیقی اور اسلامی وحدۃ الوجود ہے۔ ذیل میں ''گلشن رازِ جدید'' سے شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

بہ بسیاری کشا چشم خرد را
کہ دریابی تماشائے اَحد را (۱)

یعنی چشم خرد سے کثرت کا تماشا کرتا کہ تو اَحد کا نظارہ کر سکے۔ تو اگر اپنی عقلِ سلیم سے کام لے کر اس عالم کثرت کا نظارہ کرے گا تو تجھے اس کثرت میں وحدۃ کا نظارہ نظر آئے گا، تجھ پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ ذات احد (وجودِ مطلق) اس کثرت میں جلوہ گر ہے یعنی تمام اشیائے کائنات، مظاہرِ ذات ہیں اور ہر شے سے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ (۲)

''گلشن رازِ جدید'' میں تیسرا سوال کہ ممکن (کائنات، انسان، اشیا) کا واجب (خدا) کے ساتھ وصال اور قرب بعد اور بیش وکم کی حدیث سے کیا مراد ہے۔ (۳) اقبال نے اس خط کا جواب مسلکِ وحدۃ الوجود کی روشنی میں دیا ہے۔ یعنی دوئی ہے کہاں جو وصال کا سوال ہو۔ یہ جہان تو محض اعتباری ہے۔ یہ حق تعالیٰ کی وجہ سے موجود ہے اس کا اپنا کوئی وجود نہیں:

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است
کماں را زہ کن و آماج دریاب
ز حرفم نکتۂ معراج دریاب
مجو مطلق دریں دیرِ مکافات
کہ مطلق نیست جز نورالسمٰوت
حقیقت لا زوال و لامکاں است
مگو دیگر کہ عالم بیکراں است
کرانِ او درون است و بروں نیست

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۵
۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح زبور عجم، ص ۵۳۲
۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۳۶
۴۔ ایضاً

درونش پست بالا کم فزوں نیست
درونش خالی از بالاوزیر است
بلے بیرونِ او وسعت پذیر است (۴)

حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم
تمیزِ ثابت و سیارہ کردیم
خرد در لامکاں طرحِ مکان بست
چو زنارے زماں را برمیاں بست
زماں را در ضمیرِ خود ندیدم
مہ وسال و شب و روز آفریدم
مہ وسالت نمی ارزد بیک جو
بحرفِ ''کم لبثتم'' غوطہ زن شو (۱)

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن وجاں را دو تادیدن حرام است (۲)

'یکی' را آں چنا صد پارہ دیدیم
عدد بہرِ شمارش آفریدیم
کہن دیرے کہ بینی مشتِ خاک است؟
دمِ از سرگزشتِ ذاتِ پاک است (۳)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۵۴۷

۲۔ایضاً

۳۔ایضاً،ص ۵۴۸

چوتھا سوال یہ ہے کہ قدیم اور حادث میں یہ امتیاز کیسے پیدا ہو گیا کہ ہم نے قدیم کو خدا اور محدث کو عالم سے تعبیر کیا۔ اگر وہ ذاتِ پاک خودی ہی عارف ہے اور خود ہی معروف ہے تو ہم کیوں بیقرار ہیں؟ اقبال نے اس سوال کا جواب بھی وحدۃ الوجود ہی کی روشنی میں دیا ہے فرماتے ہیں:

سوال (۴)

قدیم و محدث از ہم چوں جُدا شد
کہ ایں عالم شد آں دیگر خُدا شد
اگر معروف و عارف ذاتِ پاک است
چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است

جواب

خودی را زندگی ایجادِ غیر است — فراقِ عارف و معروف خیر است
قدیم و محدثِ ما از شمار است — شمارِ ما طلسمِ روزگار است
دمادم دوش و فردای شماریم — بہ ہست و بود و باشد کار داریم
از و خود را بریدن فطرتِ ماست — تپیدن نا رسیدن فطرتِ ماست
نہ مارا در فراقِ او عیارے — نہ او را بے وصالِ ما قرارے
نہ او بے ما نہ ما بے او! چہ حال است — فراقِ ما فراق اندر وصال است
جُدائی خاک را بخشد نگاہے — دہد سرمایۂ کوہے بکاہے
جُدائی عشق را آئینہ دار است — جُدائی عاشقاں را ساز گار است
اگر ما زندہ ایم از دردمندی است — دگر پایندہ ایم از دردمندی است
من و او چیست؟ اسرار الٰہی است — من و او بر دوامِ ما گواہی است

بخلوت ہم بجلوت نورِ ذات است میانِ انجمن بودن حیات است
محبت دیدہ ور بے انجمن نیست محبت خود نگر بے انجمن نیست
بہ بزمِ ما تجلی ہاست بنگر جہاں ناپید و او پیداست بنگر
در و دیوار و شہر و کاخ و کو نیست کہ اینجا ہیچکس جز ما و او نیست
گہے خود راز ما بیگانہ سازد گہے مارا چوسازے می نوازد
گہے از سنگ تصویرش تراشیم گہے نادیدہ بروے سجدہ پاشیم
گہے ہر پردۂ فطرت دریدیم جمالِ یار بے باکانہ دیدم
چہ سودا درسرِ ایں مشتِ خاک است؟ ازیں سودا درونش تابناک است
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش ولیکن ہم ببالد از فراقش
فراقِ او چناں صاحب نظر کرد کہ شامِ خویش را بر خود سحر کرد
خودی را دردمندِ امتحاں ساخت غمِ دیرینہ راعیشِ جواں ساخت
گہرہا سلک سلک از چشمِ تر برد زنخلِ ماتمے شیریں ثمر برد

خودی را تنگ در آغوش کردن
فنا را با بقاہم دوش کردن

محبت؟ درگرہ بستن مقامات محبت؟ درگذشتن از نہایات
محبت ذوقِ انجامے ندارد طلوعِ صبحِ او شامے ندارد
براہش چوں خردپیچ و خمے ہست جہانے در فروغِ یکدمے ہست
ہزاراں عالم افتد در رہِ ما بپایاں کے رسد جولانگہِ ما
مسافر! جاوداں زی جاوداں میر جہانے راکہ پیش آید فراگیر
بہ بحرش گم شدن انجامِ ما نیست اگر او را تو درگیری فنا نیست

خودی اندر خودی گنجد محال است!
خودی راعینِ خود بودن کمال است! (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک ہستی کا اطلاق صرف حق سبحانہ تعالیٰ پر ہی ہوتا ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے، جسے حقائق عالم یا اشیائے عالم کا نام دیا جاتا ہے، نیست ہے۔ اس اعتبار سے کہ اِن کی اپنی ہستی کوئی نہیں۔ وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ہستی کی

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۴۹۔۵۵۱

بدولت ہست ہیں۔ تمام اشیا حق تعالیٰ کا مظہر ہیں اور اِن کے باطن میں نورِ حق کی رو رواں ہے، اسی اعتبار سے اقبال حقیقت کو ایک کہتے ہیں نہ کہ صورتوں اور تعینات کے اعتبار سے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو کر تعینات کے پردوں میں جلوہ گر ہو جائے تو خودی ہے اور خود تعینات موہوم ہیں، بے ثبات ہیں۔ مراد یہ کہ وجود واحد ہے اور یہی وجود اپنے مرتبہ اطلاق میں قدیم ہے اور مرتبہ تقید میں حادث اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اشیا بھی خدا ہیں یا حق تعالیٰ اشیاء سے متحد ہو گیا ہے یا اِن میں حلول کر گیا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کا وجود، وجودِ حقیقی ہے، باقی تمام اشیا اُس کا مظہر ہے۔ حادث اشیاء چونکہ وجودِ قدیم کی وجہ سے موجود ہیں۔ اس لیے ان کے وجود کو ہم وجود نہیں کہیں گے۔ وہ اعتباری ہیں۔ ہاں حسیات کے لحاظ سے موجود ضرور ہیں۔

اقبال اپنے جواب میں صاف لفظوں میں کہتے ہیں کہ جسے ہم قدیم اور محدث کہتے ہیں یہ ہمارے اعداد و شمار کا نتیجہ ہے اور یہ ہمارے تصورِ زمان کا کرشمہ ہے۔ نہ وہ ہمارے بغیر۔ نہ ہم اُس کے بغیر۔ ہمارا فرق، فراق اندر وصال ہے۔ خلوت اور جلوت دونوں جگہ ذاتِ باری تعالیٰ کا نور ہے۔ ہماری بزم میں اس کی تجلیات ہیں۔ جہاں موجود نہیں، صرف وہی موجود ہے۔ یہ در و دیوار، یہ محل اور شہر نہیں ہیں، یہاں اس کے اور ہمارے سوائے اور کچھ نہیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اقبال محدث سے مراد یہ جہاں لیتے ہیں اور اس جہان اور ان اشیاء کو اعداد و شمار اور تصورِ زمان کا کرشمہ قرار دیتے ہوئے انھیں اعتباری گردانتے ہیں، مگر اس مصرع

کہ اینجا، ہیچکس جز ما و او نیست (۱)

سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ اقبال ذاتِ باری کے ساتھ ساتھ انسانی خودی کی موجودگی کو بھی حقیقی سمجھتے ہیں، اسی لیے وہ عارف و معروف میں بھی فرق کرتے ہیں اور اسی جواب بالکل آغاز میں کہہ چکے ہیں کہ

فراقِ عارف و معروف خیر است (۲)

وہ فراق کو نعمت قرار دیتے ہیں۔ اسی فراق نے انسانی خودی کو دردمندی، محبت اور جذبۂ عشق عطا کیا ہے۔ لہٰذا اپنی خودی کو پوری طرح اپنا لینا گویا فنا اور بقا کو اکٹھا کر دینا ہے۔ اپنے جواب کے آخر میں نوفلاطونیت، ویدانت اور شنکر کے نظریہ وحدۃ الوجود (جس سے اسلامی وحدۃ الوجود کا کوئی تعلق نہیں) کے برعکس، روایتی نظریۂ فنا کر رد کرتے ہیں اور خودی کے استحکام پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

بہ بحرش گم شدن انجامِ ما نیست

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۰

۲۔ ایضاً، ص ۵۴۹

۳۔ ایضاً، ص ۵۵۱

اگر اور را تو درگیری فنا نیست

خودی اندر خودی گنجد محال است

خودی را عین خود بودن کمال است (۱)

گلشن رازِ جدید میں پانچواں سوال یہ ہے کہ خودی کی ماہیت کیا ہے یا میں کون ہوا اور اپنے اندر سفر کے کیا معنی ہیں۔

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

خودی تعویذ حفظِ کائنات است — نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است

حیات از خوابِ خوش بیدار گردد — درونش چوں یکی بسیار گردد

نہ او را بے نمودِ ما کشودے — نہ ما را بے کشودِ او نمودے

ضمیرش بحرِ نا پیدا کنارے — دل ہر قطرہ موج بیقرارے

سرو برگِ شکیبائی ندارد — بجز افراد پیدائی ندارد

حیات آتش خودی ہاچوں شررہا — چو انجم ثابت و اندر سفرہا

زخود نارفتہ بیروں غیر بین است — میانِ انجمن جلوت نشین است

یکے بنگر بخود پیچیدنِ او — زخاکِ بے سپر بالیدنِ او

نہاں از دیدہ ہادر ہاے و ہوے — دما دم جستجوئے رنگ و بوئے

زسوزِ اندروں درجست و خیز است — بآئینے کہ باخود درستیز است

جہاں را از ستیزِ او نظامے — کفِ خاک از ستیز آئینہ فامے

نریزد جز خودی از پر توِ او — نخیزد جز گہر اندر زوِاو!

خودی را پیکرِ خاکی حجاب است — طلوعِ او مثالِ آفتاب است

درونِ سینۂ ماخاورِ او — فروغِ خاکِ ما از جوہر او (۱)

اقبال، خودی سے خدا یا انائے مطلق بھی مراد لیتے ہیں۔ نقل کیے گئے اشعار کے آغاز میں خودی سے مراد انائے مطلق ہی ہے اس روشنی میں دیکھیں تو اِن اشعار میں وحدۃ الوجود کا گہرا رنگ صاف دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ خودی یعنی انائے مطلق حفظِ کائنات کا تعویذ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس خودی کا پہلا پرتو حیات ہے اور دوسرا پرتو انائے مقید یا خودی یا من ہے۔ جب حیات گہری نیند سے بیدار ہوئی تو وحدت سے کثرت ظاہر ہوگئی۔ یہ خالص وحدۃ الوجودی انداز ہے۔ علامہ مزید فرماتے ہیں نہ ہماری نمود کے بغیر اس کی صفات کا اظہار ہوسکتا ہے اور نہ اس کے بغیر ہماری نمود ہے۔ انائے مطلق ہر

ا۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۵۵۲۔۵۵۳

وقت اپنی جلوہ ریزی کے لیے بے تاب ہے۔ وہ بحرِ ناپیدا کنار ہے جس کے ہر قطرے میں ایک موجِ بیتاب پوشیدہ ہے۔ اقبال یہاں وہی اصطلاحات استعمال کر رہے ہیں جو وجودی صوفیاء میں شروع سے متداول ہیں۔ لہٰذا وحدۃ الوجود کی وضاحت کے ضمن میں ''تذکرۂ غوثیہ'' میں لکھا ہے کہ:

''وجود یعنی ہستی حقیقی واحد ہے لیکن ایک ظاہر وجود ہے اور ایک باطن، باطن وجود ایک نور ہے جو جملہ عالم کے لیے بمنزلہ ایک جان کے ہے۔ اسی نورِ باطن کا پرتو ظاہر وجود ہے جو ممکنات کی صورت میں نظر آتا ہے۔ ہر اسم وصفت وفعل کہ عالمِ ظاہر میں ہے، ان سب کی اصل وہی وصفِ باطن ہے اور حقیقت اس کثرت کی وہی وحدت صرف ہے۔ جیسے امواج کی حقیقت عین ذاتِ دریا ہے۔ حاصل یہ کہ جملہ افرادِ کائنات تجلیاتِ حق ہیں''۔(۱)

وجودی سلسلۂ صوفیا سے تعلق رکھنے والے ایک عالم کی کتاب میں درج، وحدۃ الوجود کی اس توضیح سے نہ صرف وحدۃ الوجود کی صحیح تصویر سامنے آتی ہے، بلکہ صحیح اسلامی وحدہ الوجود اور زیرِ تجزیہ مثنوی میں علامہ کے خیالات کے مماثلت بھی سامنے آتی ہے۔ نقل شدہ اقتباس میں ''جملہ افراد کائنات'' کو ''تجلیاتِ حق'' قرار دیا گیا ہے نہ کہ ''حق'' اسی طرح اقبال جملہ اشیاء وافراد کو مظاہرِ حق قرار دیتے ہیں۔ اقبال مزید کہتے ہیں کہ ذاتِ حق مع الصفات (حیات) بمنزلہ آتش ہے اور انائے مقید شرر ہے، ذات تو ثابت یا قائم بنفسہ رہتی ہے لیکن تعینات میں آ کر مصروفِ سفر دکھائی دیتی ہے۔ خودی کے پرتو سے سوائے خودی کے کچھ پیدا نہیں ہوتا۔ (اسی بات کو اقبال نے اپنے خطبات میں تفصیلاً بیان کیا ہے)(۲) خودی کے لیے پیکر خاکی حجاب ہے۔ یہ بدن کے اندر سے ایسے طلوع ہوتی ہے جیسے سورج، ہمارا سینہ اس کا مطلع ہے۔ ہماری خاک کی تابانی اس کے جوہر کی مرہونِ منت ہے۔

اقبال ''گلشن راز جدید'' کے آٹھویں سوال کے جواب میں ویدانت، نوفلاطونیت اور شنکر کے وحدۃ الوجود سے متعلق تصورِ فنا کا دوٹوک لفظوں میں رد کرتے ہوئے فرماتے ہی کہ خودی کی تحقیق کے لیے تو اپنے آپ میں گم ہو جا اور انا الحق کہ کر خودی کی تصدیق کر یعنی یہ یقین پیدا کر کہ خودی حق ہے۔

دگر از شنکر و منصور کم گوے!
خدا را ہم براہِ خویشتن جوے
بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو
انا الحق گوے و صدّیقِ خودی شو (۳)

۱۔ گل حسن، شاہ، پانی پتی، تذکرۂ غوثیہ، لاہور، فرید بک سٹال، ۱۹۸۶ء، ص ۱۲۷

۲۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا کے زیرِ نظر باب میں ''خودی'' کے مباحث۔

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۶۳

۴۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۲۹۶

لہٰذا انہی حالات میں منصور حلاج جس مقام اثبات پر پہنچے وہ اقبال کے خیال میں خودی کے جذب واستیلا کا نتیجہ تھا لہٰذا برحق تھا۔ (۴) اقبال شنکر کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خودی اور کائنات مایا اور دھوکا نہیں بلکہ مظہرِ حق ہے۔ اس طرح اقبال اپنے جواب میں خودی اور کائنات دونوں کو ویدانیتوں اور نوفلاطونیوں کے نظریات کے خلاف ''موجود'' قرار دیتے ہیں۔ فرق یہ بتاتے ہیں کہ خودی (انائے مقید) وجودِ مطلق (انائے مطلق) کی وجہ سے موجود ہے اور کائنات اس خودی کی وجہ سے ہست ہے۔ اقبال کے نزدیک اصل خودی ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ کائنات کے ہونے یا نہ ہونے میں بحث ہوسکتی ہے مگر ''خودی'' کے نہ ہونے میں کوئی بحث نہیں ہوسکتی۔ یہ تو موجود ہے۔

نواں سوال یہ ہے کہ سرِ وحدت سے کون واقف ہوسکتا ہے؟ یعنی عارف کو کس بات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس سوال کے جواب میں علامہ نے نہ صرف، مثنوی کا خلاصہ پیش کردیا ہے بلکہ یہ جواب زیرِ تجزیہ مثنوی میں علامہ کے اسلامی وحدۃ الوجود کی بنیاد پر تشکیل پانے والے، تصورِ حقیقتِ مطلق پر بھی بھرپور روشنی ڈالتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔

تہِ گردوں مقامِ دلپذیر است — ولیکن مہر وماہش زود میر است
بدوشِ شام نعشِ آفتابے — کواکب را کفن از ماہتابے
پرد کہسار چوں ریگِ روانے — دگر گوں می شود دریا بآنے
گلاں را در کمیں بادِ خزاں است — متاعِ کارواں از بیم جان است
زشبنم لالہ را گوہر نماند — دمے ماند دمے دیگر نماند
نوا نشنیدہ در چنگے بمیرد — شرر ناجستہ در سنگے بمیرد

مپرس از من زعالمگیریٔ مرگ!
من و تو از نفس زنجیریٔ مرگ

غزل

فنا را بادۂ ہر جام کردند — چہ بیدردانہ او را عام کردند
تماشا گاہ مرگِ ناگہاں را — جہانِ ماہ و انجم نام کردند
اگر یک ذرہ اش خوے رم آموخت — بافسونِ نگاہے رام کردند
قرار از ما چہ می جوئی کہ مارا — اسیرِ گردشِ ایام کردند

خودی در سینۂ چاکے نگہدار
ازیں کوکب چراغِ شام کردند

جہاں یکسر مقامِ آفلین است | دریں غربت سرا عرفاں ہمیں است
دلِ ما در تلاشِ باطلے نیست | نصیبِ ما غمِ بے حاصلے نیست
نگہ دارند اینجا آرزو را | سرورِ ذوق و شوقِ جستجو را
خودی را لازوالے می تواں کرد | فراقے را وصالے می تواں کرد

چراغے از دمِ گرمے تواں سوخت
بسوزن چاکِ گردوں میتواں دوخت

خدائے زندہ بے ذوقِ سخن نیست | تجلی ہائے او بے انجمن نیست
کہ برقِ جلوۂ او بر جگر زد؟ | کہ خورد آں بادہ و ساغر بسر زد؟
عیارِ حسن و خوبی از دلِ کیست؟ | مہ او در طوافِ منزلِ کیست؟
اَلَستُ از خلوتِ نازے کہ برخاست؟ | بلیٰ از پردۂ سازے کہ برخاست؟
چہ آتش عشق در خاکے برافروخت! | ہزاراں پردہ یک آواز ما سوخت
اگر مائیم، گرداں جامِ ساقی است | بہ بزمش گرمیٔ ہنگامہ باقی است!
مرا دل سخت بر تنہائی او | کنم سامانِ بزم آرائی او

مثالِ دانہ می کارم خودی را
برائے او نگہدارم خودی را (۱)

یعنی علامہ اقبال کے نزدیک دنیا باوجود دلکش ہونے کے کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی۔ اس کا موجود ہونا وجودِ مطلق کی وجہ سے ہے۔ اصل حقیقت وجودِ مطلق کی ہے یہ دنیا فانی ضرور ہے اور فنا یہاں کی ہر شے کا مقدر ہے، لیکن یہ موجود بھی ضرور ہے۔ ویدانتیوں اور نوفلاطونیوں کے تصور کی طرح یہ فریب نہیں بلکہ موہوم ہے یعنی خدا کی وجہ سے ہے۔ اس کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے تغیر پذیر ہے۔ یہاں کی کسی چیز کو ثبات نہیں اور یہی اس بات کی دلیل ہے کہ کائنات حادث ہے اور اپنے وجود میں کسی دوسرے وجود کی محتاج ہے وہ دوسرا وجود، وجودِ مطلق ہے۔ کائنات کی شے کے پیچھے وجودِ مطلق کا ظہور ہے اور جس میں وجودِ مطلق کا ظہور ہو وہ باطل اور فریب کیسے ہو سکتی ہے۔ خدا ایک زندہ ہستی ہے۔ یہ ہستی ذوقِ سخن رکھتی ہے۔ اس لیے اللہ نے انسان کو پیدا کیا تاکہ وہ اُس سے ہم سخن ہو۔ اگر انجمن نہ ہو تو وہ تجلیات کسے دکھائے۔ لہٰذا اُس نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے دل میں اپنی محبت کی آگ روشن کر دی۔ اس جذبہ عشق کا یہ تقاضا ہے کہ عاشق اپنی ہستی کو نیست و نابود نہ کر دے بلکہ قائم رکھے۔ اپنی خودی کو لازوال بنائے اور عشقِ الٰہی کے ذریعے اپنے خودی کو

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۶۴۔۵۶۶

پختہ تر کرے۔

اس طرح یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ علامہ نے مثنوی ''گلشنِ رازِ جدید'' میں اسلامی وحدۃ الوجود کی تعلیم دی۔ اس دعویٰ کی تائید میں معتبر ماہرینِ اقبالیات کے بیانات گذشتہ اوراق میں نقل کیے جا چکے ہیں۔ اب آخر میں، میکش اکبر آبادی کا تائیدی بیان قلمبند کیا جاتا ہے:

''تصوف اور خصوصاً وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال کے بیانات بہت متضاد ہیں لیکن ان کی تصانیف کو اگر تاریخی اعتبار سے ترتیب دیا جائے تو یہ مشکل بآسانی حل ہو جاتی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسرارِ خودی سے ارمغانِ حجاز تک آتے آتے انھوں نے تصوف اور وحدۃ الوجود کی تائید شروع کر دی تھی اور اسرارِ خودی میں ابنِ عربی کے جس نظریے کو وہ مسلمانوں میں قوتِ عمل کے فقدان کا ذمہ دار قرار دے چکے تھے بعد کی تصانیف میں اسی نظریے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔(۱) خود اُن کی یہ تصنیف ''گلشنِ رازِ جدید'' اس بات کا پورا ثبوت ہے''۔(۲)

''زبورِ عجم'' کے بعد منظر عام پر آنے والی، علامہ اقبال کی تصنیف The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam ہے، جو اُن کے سات خطبات پر مشتمل ہے۔ اِن میں سے پہلے چھ خطبات ۱۹۲۹ء میں، مختلف مقامات پر پیش کیے گئے اور یہ ۱۹۳۰ء میں چھپ گئے۔ آخری خطبہ Is Religion Possible کے عنوان سے ۱۹۳۲ء میں انگلستان میں پیش کیا گیا اور اس خطبے کے اضافے کے ساتھ سات خطبات کا مجموعہ ۱۹۳۴ء میں اشاعت پذیر ہوا۔(۳)

اِن خطبات کے زیادہ تر مباحث، حقیقتِ مطلق ہی کے گرد گھومتے دکھائی دیتے ہیں۔ خطبات کے حوالے سے علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ کے مضمرات کا تذکرہ اپنے اپنے مقام پر آئے گا۔ اس مقام پر اس امر کا جائزہ مطلوب ہے کہ خطبات میں علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ کا نظریۂ وحدۃ الوجود سے کوئی ربط و تعلق ہے کہ نہیں۔ اور اگر کوئی تعلق ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے۔

خطبات میں، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کا تصور ایک ''فرد'' اور ''انا'' یعنی ''انائے کامل'' کے طور پر کیا جانا چاہیے۔ اساسی طور پر ذاتِ واجب، عالم سے علیحدہ نہیں۔ وہ عالم میں جاری و ساری بھی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

۔ میکش اکبر آبادی، نقدِ اقبال

۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی/ شرح زبورِ عجم/ شرح جاوید نامہ/ شرح ارمغانِ حجاز

۔ الف۔ د۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال

۲۔ میکش اکبر آبادی، ''گلشن رازِ قدیم اور گلشن رازِ جدید'' مشمولہ نقوش، اقبال نمبر ا، شمارہ ۱۲۱، ستمبر ۱۹۷۷ء، ص ۳۱۷

۳۔ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء، ص ۳۱۶۔۳۲۰

ہے اور اس سے ماورا بھی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال وتصورات ملے جلے ہوتے ہیں۔ سارا عالم جواہرِ فردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہر فردِ وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایغو کے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایغو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ وجود کی اثاثی ایغو ہے جو انسان کی رگِ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ حقیقت وہی ہے جو اپنی حقیقت کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ انا یا خودی کا اگر چہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے انار کھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی میں اس کی حقیقت مضمر ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کی بہ نسبت چونکہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الٰہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اُس کا شریک ہوسکتا ہے۔ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوسکتا کہ وہ ذاتِ واجب کی ابدیت کے زمرے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیازِ وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہوسکتی اور نہ ہی ہونی چاہیے۔ ذاتِ باری کو سمجھنے میں عقل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعینات کا عالم اس کے وجود میں نہیں آسکتا تھا۔ ذاتِ واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایغو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذاتِ باری ایغو ہے تو اس کو غیر محدود اور لامحدود کس طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ باری کا تصور غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جاسکتا۔ خود فطرت غیر محدود خلا میں واقع نہیں جیسا کہ پہلے سائنسدانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ اِن حوادث کے تعلقات ہی سے زمان ومکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں چنانچہ انسانی تصور نے اساسی ایغو کے عملِ تخلیق کی توجیہ زمان ومکان کے تصور سے کی ہے۔ زمان و مکان اسی اساسی ایغو یا ذاتِ واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان ومکان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذاتِ باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماوراء کسی زمان ومکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذاتوں (ایغو) کے ساتھ اس کے تعلق کو متعین کر سکے۔ چنانچہ ذاتِ واجب تعالیٰ مقامی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذاتِ ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عائد کرتے ہیں۔ ذاتِ واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہے۔ اس کا اظہار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے گویا ذاتِ باری کی لامحدویت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی۔

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علیحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تھوڑا بہت علم وہ حاصل کر سکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گزشتہ حادثے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تماشائی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذاتِ واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بُعد موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی ہے اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی ہے۔ ایسے تصور سے ذاتِ باری تعالیٰ اور یہ عالم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ وحدتیں بن جاتی ہیں۔ جو لامحدود مکانیت میں ایک دوسرے کے مدِ مقابل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان و مکان اور مادہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی تخلیقی انرجی کی توجیہہ ہے، جو ذہن نے اختراع کی ہے۔ زمان و مکان اور مادہ آزاد حقائق نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں بلکہ حیاتِ الہٰی کے ظہور کی مختلف شانیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذاتِ باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرتسم کرتا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن ٹکڑوں میں اس لیے علیحدہ علیحدہ تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود حوادث کی مسلسل تخلیق پر منحصر ہے۔ اگر ذاتِ واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے تو عالم بحیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔ انائے کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو۔ لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود بطورِ انائے کامل معین اور ماورا ہے، مگر اساسی طور پر ذاتِ واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔ انسان کے لیے یہ فطری اور ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذاتِ الہٰی سے علیحدہ تصور کرے۔ ذاتِ الہٰی کے ساتھ جب خلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہیے کہ اُس کے حضور اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے اور اس کے بحرِ نور میں غرق نہ ہو جائے۔

اس طرح، خطبات میں، علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر وحدۃ الوجود کے پرتو کے جو خدوخال سامنے آئے ہیں، اُن کے مطابق علامہ ذاتِ باری تعالیٰ کو عالم میں جاری و ساری بھی تسلیم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی وہ ذاتِ باری کی ماورائیت کے بھی قائل ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان کا موقف بھی یہی ہے(۱) اور ڈاکٹر سید عبداللہ کو بھی بار بار، علامہ کے فلسفے میں وحدۃ الوجود کی جھلک دکھائی دیتی ہے:

''غور کیا جائے تو اقبال کا موقف ابن عربی اور حضرت مجدد کے نقطۂ نظر کے بین بین ہے اگر چہ کئی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور بھی وحدۃ الوجود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے، لیکن بعینہٖ وحدۃ الوجود

۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۳۹۲

۲۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۲۷۶

نہیں''۔(۲)

سید عبداللہ مزید فرماتے ہیں:

''علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے کھلے مخالفوں میں ہیں لیکن ان کے اشعار و افکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان گزرتا ہے اور بسا اوقات وہ اس تصور کے بالکل قریب نظر آتے ہیں''۔(۱)

ڈاکٹر سید عبداللہ کو اقبال کے ہاں جس وحدۃ الوجود کا شبہ ہو رہا ہے اور گمان گزر رہا ہے، وہ دراصل یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے جس کے خدوخال زیرِ نظر تحقیق میں نمایاں کیے گئے ہیں اور جس کا سراغ اقبال کے افکار و خیالات میں لگایا گیا ہے۔ دوسرے اکثر ماہرینِ اقبالیات، دانشوروں اور علماء کی طرح، ڈاکٹر موصوف بھی غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق نہیں کر سکے۔ ڈاکٹر صاحب کی علمی وجاہت پر تو کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں لیکن وحدۃ الوجود کے حوالے سے دوسرے علمائے اقبالیات کی طرح وہ بھی مطالعے کی کمی کا شکار دکھائی دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ مولانا اشرف علی تھانوی جیسے، وحدۃ الوجود (اسلامی) کے حامی (۲) عالم کو وحدۃ الوجود کا ممتاز ناقد قرار دیتے ہیں۔ (۳) بہرحال، اقبال کے خطبات میں اسلامی وحدۃ الوجود کا ذکر کیے بغیر ہی ڈاکٹر سید عبداللہ اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

''اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم ذاتِ الٰہیہ کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں'' (۴)

اسی طرح اقبالیات کے ایک اور ممتاز ماہر، بشیر احمد ڈار اقبال کو وحدۃ الوجود کا کھلا مخالف قرار دیتے ہیں مگر بالآخر پہنچتے اسی نتیجے پر ہیں کہ:

''یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح توحیدی مذاہب میں خدا کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی کہا گیا ہے (جس کی مثالیں میں نے قرآن حکیم سے پیش کی ہیں) اسی طرح اقبال کے ہاں اس ماورایت کے ساتھ سریانیت بھی موجود ہے جس کی مثالیں ان لیکچروں میں بکھری پڑی ہیں''۔(۵)

۱۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطبیاتِ اقبال، ص ۲۸۴

۲۔ دیکھیے مولانا اشرف علی تھانوی کی مندرجہ ذیل کتب:

۔ شریعت و طریقت، مرتبہ مولانا محمد دین چشتی، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء

۔ بوادر النوادر، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۵ء

۔ التکشف عن مہمات التصوف، کراچی، کتب خانہ مظہری، ۲۰۰۲ء

۳۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، ''ابن عربی اور اقبال'' مشمولہ نقوش، اقبال نمبر ا، شمارہ ۱۲۱، ۱۹۷۷ء

۴۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطبیاتِ اقبال، ص ۲۷۶

۵۔ بشیر احمد ڈار، ''اقبال اور وحدت الوجود'' مشمولہ: اقبال اور فنون مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۱۰۶

۶۔ ایضاً، ص ۹۵۔۱۰۰

اسی سریانیت کو، جس کی مثالیں محترم ڈار صاحب نے قرآنِ حکیم سے دی ہیں، (۶) موجودہ تحقیق میں اسلامی وحدۃ الوجود کا نام دیا گیا ہے، جس کے اقبال پوری طرح قائل ہیں۔

علی عباس جلالپوری بھی اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق روا نہیں رکھتے اور وحدۃ الوجود کو نوفلاطونیت، اشراقیت اور ویدانت سے اخذ شدہ قرار دیتے ہوئے، اقبال کو اسی مروجہ معنی میں وحدۃ الوجود کا حامی قرار دیتے ہیں:

''خطباتِ مدراس میں اُنھوں نے واشگاف انداز میں سریان کی حمایت کی اور اسی تصور پر اپنی الٰہیات کی عمارت استوار کی''۔ (۱)

یہ اقتباس پیش کرنے کا مقصد یہ حقیقت واضح کرنا ہے کہ تقریباً تمام ماہرینِ اقبال کم و بیش اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ خطبات میں تصورِ حقیقتِ مطلقہ پر وحدۃ الوجود اور سریانیت کا پرتو موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اکثر ماہرین اس سریانیت اور وحدۃ الوجود کے ڈانڈے غیر اسلامی وحدۃ الوجود سے جا ملاتے ہیں اور کچھ ماہرین اقبالیات کے وحدۃ الوجود کا صاف انکار کر دینے ہی میں عافیت سمجھتے ہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود، غیر اسلامی وحدۃ الوجود، توحیدی مذاہب کی سریانیت، غیر توحیدی مذاہب کی سریانیت اور ابنِ عربی کے نظریات کو صحیح طور پر نہ سمجھ کر علامہ کے خطبات میں رواں سریان اور وحدۃ الوجود کی لہر کا تجزیہ کرنے کی یہ خوفناک مثال ذرا ملاحظہ فرمائیے:

''اقبال اور شیخ محی الدین ابن عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ اقبال کی مغفرت کرے۔ خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے''۔ (۲)

بہر حال اس قسم کے خیالات سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ خطبات میں اقبال کا رجحان سریانیت اور وحدۃ الوجود کی طرف ہے۔ اب جو لوگ اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق نہیں جانتے وہ تو اسے مندرجہ بالا اقتباس میں موجود غیر ذمہ دارانہ خیالات سے نوازیں گے اور جو اس فرق کو ملحوظِ خاطر رکھیں گے وہ زیرِ نظر تحقیق کی طرح، علامہ کو اسلامی وحدۃ الوجود کا

۱۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، ص ۷۸۔۸۳

۲۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۳

۳۔ دیکھیے مقالات یوسف سلیم چشتی مرتبہ اختر النسا نیر چشتی صاحب کی کلام اقبال کی مختلف شرحیں

۴۔ دیکھیے مسئلۂ وحدۃ الوجود اور اقبال از الف۔ د۔ نسیم

۵۔ دیکھیے اسلامی تصوف اقبال از ڈاکٹر ابوسعید نورالدین

۶۔ دیکھیے ''تبصرہ درزندہ رود کی تیسری جلد'' از سید صباح الدین عبدالرحمٰن مشمولہ اقبالیات، جنوری تا جون ۱۹۸۶ء، ص ۱۵۵۔۱۷۳

۷۔ دیکھیے ''خطباتِ اقبال نئے تناظر میں'' از محمد سہیل عمر

۸۔ دیکھیے ''اقبال کا تصور بقائے دوام'' از ڈاکٹر نعیم احمد

۹۔ دیکھیے مقالہ ''علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود'' از حافظ عباد اللہ فاروقی مشمولہ اقبالیات کے سو سال، ص ۴۲۷۔۴۴۸

حامی قرار دینے میں نہیں ہچکچائیں گے۔ متعدل مزاج ماہرینِ اقبالیات نے یہی موقف اختیار کیا ہے اور خطبات کے حوالے سے علامہ کو اسلامی وحدۃ الوجود کا حامی قرار دیا ہے۔ ان میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی، (۳) الف۔ د۔ نسیم، (۴) ڈاکٹر ابو سعید نورالدین، (۵) سید صباح الدین عبدالرحمن، (۶) محمد سہیل عمر، (۷) ڈاکٹر نعیم احمد (۸) اور حافظ عباداللہ فاروقی (۹) جیسے ماہرینِ اقبالیات شامل ہیں۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن رقمطراز ہیں:

''علامہ نے اس وحدت الوجود کو ضرور رد کیا جس میں غیر اسلامی رنگ پیدا ہو گیا تھا، لیکن وہ اسلامی وحدت الوجود کو کسی حال میں رد نہیں کر سکتے تھے۔ ان کے یہاں جو عشق کا تخیل ہے وہ وہی ہے جو وحدت الوجود کی قرآنی تعبیر میں ہے انھوں نے مروجہ غیر اسلامی توحیدِ وجودی کو تو پسند نہیں کیا، لیکن ممکن ہے کہ ان کے تخیل میں کوئی ایسا توحیدِ وجودی ہو جو ان کا اپنا ہو اور خالص اسلامی رنگ کا ہو''۔ (۱)

سید صباح الدین نے علامہ اقبال کے تخیل میں جس خالص اسلامی رنگ کے توحیدِ وجودی کے ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے، یہ وہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے، جس کی جانب زیرِ نظر تحقیق کی موجودہ فصل میں پیش کیے جانے والے شواہد اشارہ کر رہے ہیں۔

اب، براہِ راست خطبات سے ایسے شواہد پیش کیے جاتے ہیں جو واضح طور پر، علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر وحدۃ الوجود کے اثرات کی نشاندہی کرتے ہیں:

''مسیحیت کا بنیادی سوال یہ تھا کہ روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے مستقل اساسی جوہر کو تلاش کیا جائے حضرت مسیحؑ کی بصیرت کے مطابق بیرونی دنیا کی قوتوں کا آفریدہ نہیں بلکہ خود انسان کے اندر روح کے اپنے انکشافات سے عبارت ہے۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں اس قدر اضافہ کرتا ہے کہ اس نئے عالم کی دریافت عالمِ مادی سے بیگانہ نہیں بلکہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے''۔ (۲)

. . . . .

جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیاتِ خداوندی میں محض ایک لمحۂ گزراں ہے۔ اس کا ''میں ہونا'' تو خود منحصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (۴۲:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے، دیکھتا ہے۔

اب نفس، کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں عالمِ فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں

۱۔ صباح الدین عبدالرحمن، سید، ''تبصرہ درزندہ رود کی تیسری جلد'' مشمولہ اقبالیات، جنوری تا جون ۱۹۸۶ء، ص ۱۷۲

۲۔ محمد اقبال، علامہ، تجدیدِ فکریاتِ اسلام، مترجمہ۔ ڈاکٹر وحید عشرت، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۲ء، ص ۲۲۔۲۳

۳۔ ایضاً ص ۷۵

نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔فطرت کا ذات الہیٰہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔(۳)

انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ متناہی ہوتی ہے مگر چونکہ جس نفس سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ خلاق ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔نتیجتاً یہ اس مفہوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حد آخری نہیں ہوتی۔اس کی لامحدودیت بالقوہ ہے، فی الواقع نہیں۔لہٰذا فطرت کو ایک ذی حیات اور پیہم ارتقا پذیر عضویہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقا کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔وہ صرف باطنی طور پر محدود ہے یعنی اس محیط کل خودی کے طور پر، جو کل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔(۱)

''انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے''۔(۲)

ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا۔ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطہ نظر کے مطابق کہا:

''ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہیں تھا۔جواباً حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا: اب بھی تو وہی صورت ہے جو اُس وقت تھی''۔(۳)

متناہی اذہان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔لہٰذا ہم عمل تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماشائی کا ہے۔وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصور تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔اس نقطۂ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہوتا۔وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطۂ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبل اور کوئی مابعد ہو۔کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطۂ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں

۱۔علامہ،تجدید فکریاتِ اسلام،ص۷۶

۲۔ایضاً،ص۷۹

۳۔ایضاً،ص۸۶

۴۔ایضاً

5.Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, Ed, M. Saeed Sheikh, Lohore, Institute of Islamic culture, 1999, p.52.

میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔(۴)

....

''وہ وجودِ خارجی جو خدا کا غیر ہو موجود نہیں''۔(۵)

''خیر و شر دونوں متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی کل میں شامل ہیں''۔(۱)

.....

''میں نے حقیقت مطلقہ کو ''انا'' کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔

لہٰذا مسلم مفکرین کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقید سے اشاعرہ کی جوہریت روحانی کثرتیت میں بدلتی ہوئی نظر آتی ہے جس کی تفصیلات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الٰہیین کا فریضہ ہے۔ تاہم یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقیہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں ادراک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ خالصتاً سائنسی نقطۂ نظر سے اس سوال کا کیا جواب ہوگا۔ مگر نفسیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ اصلاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے ردعمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرتکز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقیہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے اردگرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑھنے اور یکتائی حاصل کرنے کے لیے اس ماحول سے پورا

1.Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P-68.

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۹۲۔۹۳

استفادہ کرنا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے''۔(۲)

''جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ کائنات خود خدا کے روبرو اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ ایسی محض اُس وقت نظر آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو یوں دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک تاریخی واقعہ ہے۔ لامحدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں۔ خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔ یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہے یا لامحدود، وہ غیر خودی کے تقابل کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی۔ اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہوسکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی مدد حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ تصور لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حیات البصر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامیاتی کل کے جانی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں پیوست اور ایک نقطے پر مرتکز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تفہیم بطور خودی کے ہی ممکن ہے۔ علم اپنے استدلالی مفہوم میں لامحدود ہونے کے باوجود ایک ایسی خودی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا جو بیک وقت جس شے کو جانتی ہے اس کی ہستی کے لیے بنیاد بھی فراہم کرتی ہے''۔(۱)

''مادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمتر خودیوں کی ایک بستی ہے جن میں باہمی عمل اور میل جول کے ایک خاص درجۂ ارتباط پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کی طلب گار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکتفی ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے۔ کمتر خودیوں سے برتر خودی کا نکلنا برتر خودی کے وقار اور اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا مبدا اہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص طبیعی بھی تسلیم کرلیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پیدائش اور نشوونما کے بنیادی عنصر میں تحویل ہوسکتی ہے۔ بروزی ارتقا کا نظریہ رکھنے والوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تعلیم ملتی ہے کہ ارتقایافتہ شے اپنی ہستی کے اعتبار سے ایک پہلے سے عقل میں نہ آنے والی اور نادر حقیقت ہے جسے میکانکی انداز میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ یقیناً ارتقائے حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبہ کا رجحان حاصل کرلیتا ہے اور بالآخر وہ اس مادہ پر مکمل برتری حاصل کرکے ممکن طور پر خود مختار ہوسکتا ہے۔ خالص طبیعی سطح کی ایسی کوئی شے نہیں جو محض مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے تخلیقی مرکب کی نمونہ کرسکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لیے ایک ماورا ہستی کی احتیاج ہو۔ مطلق خودی، جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ''هُوَ

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۸

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۰

الاوّل ولآخر والظاھر والباطن''(۵۷:۳)وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی، وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی''۔(۲)

خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور بامقصد نظم وضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد علتِ ذاتی ہے جو خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد وخود مختار و متناہی خودی کا بروز گوارا کر کے خود ہی اپنی آزادی کو محدود کرلیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے نقطۂ نظر سے بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنے دیتیں:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ وقف فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ(۱۸:۲۹)

کہیے یہ تمہارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا(۱۷:۷)

تم نے احسان کیا تو اپنے ہی نفس پر کیا اور بدی کی تو خود اپنے آپ سے کی۔(۱)

قرآن میں تقدیر کا تصور جا بجا ملتا ہے۔ یہ بات بڑی غور طلب ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ فریڈرک اشپنگلر نے اپنی معروف کتاب ''زوالِ مغرب'' میں اس نکتۂ نظر کا اظہار کیا ہے کہ اسلام خودی کی مکمل نفی کرتا ہے۔ میں نے قبل ازیں تقدیر کے بارے میں قران کے نکتۂ نظر کی توضیح کی ہے۔ اب جیسا کہ اسپنگلر خود بیان کرتا ہے ہم اپنی دنیا کی تعمیر دو طرح سے کر سکتے ہیں، ایک طریقہ عقلی ہے اور دوسرے کو ہم کسی بہتر لفظ کے میسر نہ ہونے کی وجہ سے ''حیاتیاتی'' کہہ سکتے ہیں۔ عقلی طریقے میں دنیا علت ومعلول کے ایک جامد نظام کی تفہیم کا نام ہے جبکہ حیاتیاتی طریقے میں ہم زندگی کے ناگزیر جبر کو قبول کر لیتے ہیں جو اپنے داخلی تنوع کا اظہار کرتے ہوئے زمانِ مسلسل کی تخلیق کرتی ہے۔ کائنات کو اپنانے کا یہ طریق کار قرآن میں ''ایمان'' سے تعبیر ہوا ہے۔ ایمان مختلف نوع کے قضیوں پر مشتمل محض ایک انفعالی اعتقاد نہیں بلکہ یہ ایک نادر تجربے سے حاصل شدہ زندہ ایقان ہے۔ اس تجربے اور اس سے منسلک ارفع قسم کی جبریت کی اہلیت صرف مضبوط اور مستحکم شخصیات ہی کو میسر ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ نپولین کہا کرتا تھا ''میں شئے ہوں شخص نہیں''۔ یہ بھی ایک انداز ہے جس سے وحدت کا تجربہ اپنا اظہار کرتا ہے۔ اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت ﷺ کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ ''انا الحق'' میں ہی تخلیقی سچائی ہوں'' (حلاج) ''انا الدھر'' ''میں وقت ہوں'' (محمد ﷺ) ''میں قرآن ناطق ہوں'' (علیؓ) ''میں عظیم الشان ہوں'' (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں:

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود ایں سخن کے باور مردم شود

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص۱۳۲

۲۔ ایضاً، ص۱۳۳۔۱۳۴

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جاسکتی ہے۔(۲)

. . .

کانٹ کے شئے بذاتہ اور شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ سپین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا ''محسوس ومشہود'' اور کائنات ''معقول'' ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکان اور نظام ہائے زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہوسکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدراج بھی ہوں جو زمان ومکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں۔(۱)

. . .

''وہ (صوفی) ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرۂ تحقیق سے مخصوص تکنیکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تاکہ بالآخر وہ ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتمی اور قطعی تجربہ نئے عملِ حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی ہچکچاہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے''۔(۲)

. . .

''یہ تجربہ انسانی خودی کی فکرِ محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پالینے سے عبارت ہے''۔(۳)

خطباتِ اقبال کے اِن اقتباسات سے یہ حقیقت واضح ہو رہی ہے کہ علامہ ذاتِ باری کو کائنات میں جاری وساری قرار دیتے ہیں۔ علی عباس جلالپوری، علامہ کے ذاتِ باری کو کائنات میں جاری وساری قرار دینے کو مغربی مفکرین اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور سریان کی ترجمانی قرار دیتے ہیں اور علامہ نے انہی خطبات میں ذاتِ باری کی ماورایت پر جو اتنا زور دیا ہے اُسے چنداں فراموش کر جاتے ہیں اور انھیں اقبال کے ہاں ذاتِ باری ابھی ارتقائی منازل طے کرتی دکھائی دیتی ہے:

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۱۷

۲۔ ایضاً، ص ۲۳۱

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۲

۴۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، ص ۱۰۱

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۰

''الیگزنڈراور اقبال کے سریان میں ذاتِ باری کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقاء کے منازل طے کر رہی ہے''۔(۴)

نیز

''خطباتِ مدراس میں انھوں نے واشگاف انداز میں سریان کی حمایت کی اور اسی تصور پر اپنی الٰہیات کی عمارت تعمیر کی''۔(۵)

مزید فرماتے ہیں:

''اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ابنِ عربی کے وجودی سریان واشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن کے ارتقائی سریان میں تبدیل کر دیا ہے''۔(۱)

آگے چل کر جلالپوری صاحب لکھتے ہیں:

''اقبال کے سریان میں تو ماورایت اور تنزیہ کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ وہ فطرت کو وحدت نامیہ مانتے ہیں جس میں ذاتِ مشہود جاری وساری ہے اور اس کی نشو ونما کے ساتھ مسلسل تخلیق کے عمل میں سرگرم ہے''۔(۲)

اسی طرح خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں:

''زمانۂ حال کے بعض فلسفی مثلاً برناڈ شا برگساں اور علامہ اقبال اس (ذاتِ باری) کو خلاقی اور ارتقائی قوت ومیلان کہتے ہیں''۔(۳)

اور بالآخر خلیفہ صاحب علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر یہ فتویٰ جڑ دیتے ہیں کہ:

''اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے''۔(۴)

اس قسم کے بیانات التباسِ فکر ونظر کا نتیجہ ہیں۔ مذکورہ اصحاب دراصل تصویر کو ایک ہی رخ سے دیکھنے کے قائل ہیں ورنہ وہ اِن نتائج تک نہ پہنچتے۔ یہ درست ہے کہ علامہ نے فکر اسلامی یعنی اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید فلسفیانہ انداز میں کی ہے تو ضروری تھا کہ فلسفے کی اصطلاحات اور مغربی مفکرین کے حوالے آتے، مگر اس سے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال نے قرآن وحدیث کو بالکل فراموش کر کے صرف اور صرف مغربی مفکرین اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور سریان کی خوشہ چینی کی ہے۔ خطبات کے اوراق پر بکھری ہوئی متعدد قرآنی آیات اور سورتوں کے حوالے، احادیث اور معتبر صوفیاء کے حوالے (جو شاید خلیفہ صاحب اور جلالپوری صاحب کو نظر نہیں آئے) اس بات کا ثبوت ہیں کہ علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ کی حقیقی بنیاد اسلام ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ جدید مسلم ذہن اور مغربی ذہن کو فکرِ اسلامی کی حقانیت کا قائل کرنے کے لیے علامہ کو جدید فلسفے کے مفکرین اور اصطلاحات کا سہارا بھی لینا پڑا۔ اقبال خلاقی اور ارتقائی قوت ومیلان، ذاتِ باری کو قرار نہیں دیتے بلکہ

۱۔علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، ص۷۶

۲۔ایضاً، ص۷۷

۳۔عبدالحکیم، خلیفہ، تشبیہاتِ رومی، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۵ء، ص۱۴۳

۴۔عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص۴۶۲

وہ یہ الفاظ کائنات کے مسلسل ارتقاء کے لیے استعمال کرتے ہیں اور ذاتِ باری، اقبال کے نزدیک، ارتقاء کے منازل طے نہیں کر رہی بلکہ کائنات کر رہی ہے۔ اقبال کے ہاں، ذاتِ باری کے کائنات میں جاری وساری ہونے سے مراد ذاتِ باری کا کائنات پر محیط ہونا ہے اور اس پر کئی قرآنی آیات شاہد ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ کائنات اللہ تعالیٰ کی کاریگری ہے۔ اس کی تمام اشیا اُس سے ہیں اور اُس کا مظہر ہیں۔ اُس کے بغیر اس کائنات کا وجود نہیں۔ اِن معنی میں علامہ ذاتِ باری کو کائنات میں جاری وساری قرار دیتے ہیں ورنہ وہ ذاتِ باری کی ماورایت کے تو اس شدت سے قائل ہیں کہ ذاتِ باری کو ایک ''انا'' اور فرد قرار دیتے ہیں۔ وہ دلائل کے طور پر سورۂ اخلاص (۱) اور آیۂ نور (۲) پیش کرتے ہیں اور اس طرح بقول بشیر احمد ڈار:

''خدا کو ایک انفرادی حیثیت دینا، اسے ''انا'' کہہ کر پکارنا، اس کی ماورایت کا اقرار ہے''۔ (۳)

دراصل علامہ کا پیش کردہ نظریۂ سریان Pantheism سے کس قدر قریب یا دور ہے۔ اس بات کا فیصلہ آسان نہیں علامہ Pantheism کے قائل نہیں ہیں۔ (۴) اور اسے اپنے تصور کے عنوان کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ جس Panteism کے وہ مخالف ہیں وہ کچھ اس طرح ہے کہ:۔

''عالمِ کثرت غیر حقیقی ہے وہ قائم اور بالاستقلال موجود نہیں ہے۔ اس سے انسان کی اہمیت اور مرتبہ گھٹ جاتا ہے، اختیار سلب ہو جاتا ہے اور انسانی معاشرے میں خیر کے پروان چڑھنے اور عناصر بہبود کے پنپنے کا امکان کم ہو جاتا ہے''۔

Pantheism کی ایک تعبیر اور بھی ہے جو اس تصور سے قدرے مختلف ہے یعنی یہ کہ

حقیقت حقہ وہ ہے جو اپنے تعینات اور شئون سے الگ اپنا وجود مستقل نہ رکھتی ہو۔ لہٰذا بطور Immanent سریانی حقیقت کے تو اس کا وجود ہے مگر بطور تنزلی حقیقت کے موجود نہیں۔

یہ تعریف وہ ہے جسے علامہ اقبال قبول کرتے ہیں تاہم اسے Pantheism کا عنوان دینے سے گریز کرتے ہیں''۔ (۵)

اسی تعریف کی روشنی میں علامہ اقبال کے خطبات میں موجود تصورِ حقیقتِ مطلقہ سے وحدت الوجود کے تعلق کو سمجھا

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۳

۲۔ ایضاً، ص ۸۲

۳۔ بشیر احمد ڈار، ''اقبال اور وحدت الوجود'' مشمولہ اقبال اور فنون، ص ۱۰۳

۴۔ ویسے بھی Pantheism کا ترجمہ ''وحدۃ الوجود'' مناسب نہیں۔ یہ دراصل ''حلول'' کا مترادف لفظ ہے۔ وحدۃ الوجود کے لیے (Unity of Existence) یا (Monism) زیادہ مناسب الفاظ ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں:
یوسف سلیم چشتی، مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۴۱ نیز سہیل عمر، خطباتِ اقبال۔ نئے تناظر میں، ص ۱۲۳

۵۔ سہیل عمر، خطباتِ اقبال...... نئے تناظر میں، ص ۱۱۸۔ ۱۱۹

۶۔ اس امر کی وضاحت موجودہ فصل کے گزشتہ اوراق میں تفصیل سے کی جا چکی ہے۔

جاسکتا ہے۔اس طرح یہ حقیقت سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی کہ علامہ خطبات کے دور میں اسلامی وحدت الوجود(۲) کے قائل ہو گئے تھے، یہی وجہ ہے کہ خطبات میں انھوں نے ابن عربی، عراقی، منصور حلاج، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اور شیخ بایزید بسطامی جیسے مشاہیر وجودی صوفیا سے بلا تکلف اخذ واستفادہ کیا۔علامہ اسلامی تصورِ توحید کے پوری طرح قائل ہیں۔وہ ذاتِ باری کی ماورائیت اور انفرادیت پر زور دیتے ہیں اور اس کائنات کو انائے اعظم کا جلوۂ ذات یقین کرتے ہیں۔خطبات چونکہ فلسفے کی زبان میں لکھے گئے ہیں، لہٰذا کائنات کو انائے اعظم کا جلوۂ کائنات قرار دینے کے لیے فلسفے کی اصطلاحات اور مغربی مفکرین کے حوالے آنا قدرتی بات تھی۔یار لوگوں نے اِن کی بنا پر اور پھر ذاتِ باری کے کائنات میں جاری وساری ہونے کے تصور سے، علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق کو غیر اسلامی سریان اور وحدت الوجود، جو حلول واتحاد پر مبنی ہیں، کے مماثل قرار دے دیا۔علامہ تو ذاتِ باری کو 'انا' قرار دے رہے ہیں اور حقیقتِ مطلقہ کی ''فردیت'' و''انفرادیت'' پر زور دے رہے۔تو اس تصور پر حلول، اتحاد، غیر اسلامی وحدت الوجود اور سریان کی اصطلاحات کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے۔ علامہ غیر اسلامی وحدت الوجود، اتحاد اور حلول اور تصورِ فنا کے شدید مخالف ہیں۔وہ جہاں ذاتِ باری کو 'انائے اعظم'' قرار دے کر اس کی فردیت پر دلائل دیتے ہیں۔(۱) وہیں انسانی خودی کے استحکام اور بقا کے بھی شدت سے قائل ہیں۔وہ تو منصور حلاج کے نعرۂ اناالحق کو بھی اعلانِ خودی سے تعبیر کرتے ہیں:

''یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی شخصیت کے مرکز کو متشکل کرتی ہے وہ کبھی بھی مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔متکلمین نے روح کو ایک لطیف قسم کا مادہ یا محض عرض ہی تصور کیا ہے جو جسم کے ساتھ ہی مر جاتا ہے اور قیامت کے دن جسے دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔مسلمان فلاسفہ نے ان نظریات میں یونانی فلسفے کے رجحانات کو قبول کیا تھا۔جہاں تک دوسرے مکاتبِ فکر کا تعلق ہے تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام کی جغرافیائی حدود میں وسعت کے ساتھ ساتھ مختلف اقوام کے لوگ اس میں شامل ہوتے گئے جن کے عقائد ونظریات میں اختلاف تھا۔ ان میں نسطوری، زرتشتی اور یہود شامل تھے جن کا فکری نکتۂ نگاہ ایک ایسی ثقافت کا پروردہ تھا جس کا پورے وسطی اور مغربی ایشیا میں غلبہ رہا۔اس ثقافت کی اصل اس کا عمومی ارتقاء مجوسی تصورات سے وابستہ تھا۔اس کی روح کی بنت میں ثنویت سموئی ہوئی تھی جسے ہم اسلام کے الٰہیاتی فکر میں بھی کم وبیش جھلکتا ہوا دیکھ سکتے ہیں۔البتہ صرف عبادت و ریاضت میں مستغرق تصوف نے ہی باطنی تجربے کی وحدت کے معانی جاننے کی سعی کی جسے قرآن نے تین ذرائع علم میں سے ایک شمار کیا ہے۔دوسرے دو ذرائع تاریخ اور فطرت ہیں۔اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربے کی نمو حلاج کے ان معروف الفاظ میں اپنے کمال تک پہنچی 'اناالحق'' (میں ہی حق ہوں)۔حلاج کے ہم عصروں نے اور اس کے

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۸۴۔۸۵

۲۔ایضاً، ص۱۲۰۔۱۲۱

اخلاف نے ان الفاظ کی وحدت الوجودی تعبیر کی مگر حلاج کی تحریریں جو فرانسیسی مستشرق ایل میسی نون نے جمع کر کے شائع کی ہیں وہ اس باب میں کوئی شبہ باقی نہیں رہنے دیتیں کہ اس شہید صوفی نے خدا کے وراء الوراء ہونے سے کبھی انکار نہیں کیا تھا۔ اس کے تجربے کی سچی تعبیر یہ نہیں کہ قطرہ سمندر میں جاملا ہے بلکہ اس کا مفہوم ناقابلِ تردید الفاظ میں اس امر کا ادراک اور اس کی جرأت مندانہ تصدیق ہے کہ ایک گہری شخصیت کے اندر انسانی خودی واقعی اور پائیدار وجود رکھتی ہے۔ چنانچہ حلاج کا جملہ متکلمین کے خلاف ایک چیلنج دکھائی دیتا ہے''۔ (۲)

اقبال کے نزدیک متناہی خودی (انائے مقید) اگرچہ ذاتِ الٰہیہ (انائے مقید) سے ہی ظہور میں آتی ہے تاہم ایک مرتبہ وجود میں آجانے کے بعد اس کی ذاتِ الٰہیہ سے غیریت قائم ہوجاتی ہے۔ اس لیے اقبال نے موتیوں کی مثال دی ہے۔ (۱) موتی پانی کی بوند ہی سے وجود میں آتا ہے اور پانی ہی کے اندر اپنی زندگی گزارتا ہے مگر اپنی انفرادیت نہیں کھوتا۔ اس طرح پانی اور موتی میں دوئی برقرار رہتی ہے۔ انسان صبغۃ اللہ اختیار کر کے ذاتِ الٰہیہ کا عکاس تو بن جاتا ہے لیکن اپنا تشخص نہیں کھوتا۔ حیاتِ الٰہیہ کا سیلِ رواں متناہی خودیوں کو اپنے اندر لیے ارتقا پذیر رہتا ہے:

''مذہبی نفسیات کا عملی طالب علم بھی تطہیر کے بارے میں ایسا ہی نکتہ نظر رکھتا ہے۔ اس کی معروضی حس بھی اس طرح انہماک رکھتی ہے جس طرح کا انہماک کوئی سائنس دان اپنے میدان عمل میں رکھتا ہے۔ وہ ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرۂ تحقیق سے مخصوص تکنیکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تاکہ بالآخر وہ ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتمی اور قطعی تجربہ نئے عملِ حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی وہ اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی سی ہچکچاہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔ تاہم اس تجربے میں بذاتہٖ کسی قسم کی کوئی سرّیت نہیں اور نہ ہی جذبات انگیخت کوئی چیز ہے۔ اس تجربے کو جذبات سے محفوظ رکھنے کے لیے یقیناً مسلمان صوفیا کی تکنیک یہ رہی ہے کہ انھوں نے بالالتزام عبادت میں موسیقی کے استعمال کو ممنوع قرار دیا اور معمول کی روزانہ پڑھی جانے والی باجماعت نمازوں کی ادائیگی پر زور دیا تاکہ خلوت کے مراقبے سے غیر معاشرتی اثرات کا تدارک ہو سکے۔ یوں یہ تجربہ ایک مکمل طور پر فطری تجربہ ہے اور خودی کے لیے ایک اہم ترین حیاتیاتی جواز کا حامل ہے۔ یہ تجربہ انسانی خودی کی فکرِ محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پالینے سے عبارت ہے۔ اس مقدس الوہی تلاش میں خودی کو جو واحد خطرہ درپیش ہے وہ اس کی اپنی کوشش میں سست خرامی ہے جو اس تجربے میں لطف اندوزی کے سبب پیدا ہوتی ہے کیونکہ آخری تجربے کی طرف بڑھتے وقت مختلف کم تر تجربات اسے جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مشرقی صوفیا کی تاریخ گواہ ہے کہ یہ ایک حقیقی خطرہ ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے برصغیر کے اس عظیم صوفی نے اصلاح کی ابتدا کی جس کی تحریر سے میں پہلے ہی اقتباس پیش کر چکا ہوں۔

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۲

اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ خودی کا حتمی مطمع نظر کسی شئے کا دیدار کرنا نہیں بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ خودی کی اپنی کوشش کہ وہ کچھ بن جائے اسے یہ موقعہ فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ مستحکم بنیاد پر ''میں ہوں'' کہہ سکے۔ اس ''میں ہوں'' کی شہادت اسے ڈیکارٹ کی ''میں سوچتا ہوں'' میں نہیں بلکہ کانٹ کی ''میں کر سکتا ہوں'' میں ملتی ہے۔ خودی کی جستجو کی انتہا انفرادیت کی حدود و قیود سے آزادی نہیں بلکہ اس کے برعکس خودی اپنی انفرادیت کا صحیح فہم ہے۔ آخری عمل محض عقلی عمل نہیں بلکہ ایک حیاتیاتی عمل ہے جو خودی کے وجود کو اور گہرائی میں لے جاتا ہے اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی ایقان سے تیز تر کرتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا تصورات کے ذریعے جاننے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ہم مسلسل عمل سے پیہم تعمیر کرتے چلے جاتے ہیں۔ خودی کے لیے یہ ایک اعلیٰ روحانی مسرت اور ساتھ ہی ساتھ ابتلا اور آزمائش کا ایک عظیم لمحہ بھی ہے''۔(۱)

پروفیسر وہٹمور اقبال کی اس فکر کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال کے تصور کو وحدت الوجود نہیں بلکہ وحدت الشہود کہا جا سکتا ہے۔ اس موخر الذکر کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات اور خدا ایک نہیں (وحدۃ الوجود) نہ ہی الہٰ پرستی کی طرح خدا کو کائنات سے علیحدہ سمجھا جا سکتا ہے بلکہ کائنات کو خدا کے اندر سمجھا جاتا ہے (Theism) جو کہ اپنی الوہی نوعیت کے اعتبار سے اس سے ماورا بھی ہے''۔(۲)

پروفیسر وہٹمور Whittemore نے اقبال کی وحدت الوجودی فکر کا اچھا تجزیہ کیا ہے، لیکن، جیسا کہ اس فصل کے آغاز میں بتایا جا چکا ہے کہ مستشرقین وحدۃ الوجود کو حلول، اتحاد اور ویدانت و نوفلاطونیت وغیرہ کے مماثل سمجھتے ہیں۔ لہٰذا پروفیسر موصوف بھی یہاں وحدۃ الوجود سے یہی مراد لے کر علامہ کے تصورِ حقیقت مطلقہ کو وحدۃ الوجود کہنے سے گریزاں ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ پروفیسر وہٹمور جسے وحدۃ الوجود (کائنات اور خدا ایک ہیں) سمجھتے ہیں، وہ اسلامی وحدۃ الوجود نہیں۔ اور یقیناً علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ میں اس کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ پروفیسر موصوف نے علامہ کے تصور کو وحدۃ الشہود قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ خدا اور کائنات ایک نہیں مگر کائنات، خدا سے علیحدہ بھی نہیں بلکہ کائنات خدا کے اندر ہی ہے اور خدا اپنی الوہی نوعیت کے اعتبار سے، کائنات سے ماورا ہے۔ خطبات میں یقیناً اقبال کا یہی تصور ہے اور یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے۔ جہاں تک اسے پروفیسر وہٹمور کے وحدت الشہود قرار دینے کا تعلق ہے تو یہ واضح ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں اساسی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں صرف تطبیق کا فرق ہے۔(۳)

ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں:

''جب اقبال خودی کے استحکام کا ذکر کرتا ہے تو خدا کی سریانیت پر ہی زور دیتا ہے لیکن واضح رہے یہ سریانیت قطرے

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۳۱۔۲۳۲

2.Whittemore,"Iqbal's Pantheism" in the Iqbal Review, April 1966, P.68.

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۴ میں 'مجددِ الفِ ثانی' اور اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر مباحث

۴۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ بقائے دوام، ص ۱۳۷۔۱۳۸

کے بحر میں گم ہو جانے یا انسان کے خدا میں جذب ہو جانے والی نہیں۔ اقبال بحر کو قطرے میں سمونے اور خدا کے انسان کے ا رجذب ہونے کی بات کرتا ہے۔یعنی وہ کسی طور خودی کی انفرادیت کالعدم کرنے پر تیار نہیں۔ انفرادیت فردِ کامل یعنی خدا کی صفت ہے۔ یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ حیاتِ الٰہیہ کے سیلِ رواں سے وجود پذیر ہونے والی خودیاں اپنے اندر بھی خودی کا رجحان رکھیں۔ وجود میں آنے کے بعد یہ مخلوق انا میں اپنی انفرادیت قائم کر لیتی ہیں انسانی انا چونکہ بڑی شدت کے ساتھ اپنا اظہارِ ذات کرتی ہے اس لیے یہ بلند تر درجے پر فائز ہے۔ خدا مراتبِ ہستی میں عظیم ترین انا ہے کیوں کہ تمام کائنات اس کا اظہارِ ذات ہے"۔(۴)

خطبات میں، اقبال کا جو تصورِ حقیقت مطلقہ سامنے آتا ہے، اُس پر وحدۃ الوجود کا پرتو بڑا نمایاں ہے، مگر یہ مروجہ وحدۃ الوجود نہیں، جس کی توجیہات اسے حلول، اتحاد، غیر اسلامی تصورِ فنا، غیر اسلامی سریان، نوفلاطونیت، ویدانت اور شنکر اچاریہ کے نظریات کی طرف لے گئی ہیں۔ اقبال کا وحدۃ الوجود تو اسلامی وحدۃ الوجود ہے بلکہ اسے ''اقبالی وحدۃ الوجود'' کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اسی طرح خطباتِ میں اقبال کے تصورِ حقیقت مطلقہ کے مطابق ذاتِ باری ایک ایغوئے مطلق ہے جو قدیم الہیت پسندوں کا خدا نہیں جو آسمانوں میں رہنے والا ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے اور صرف اسی میں متناہی ایغو اپنی ہستی کو پاتے ہیں۔ یہ حیاتِ الٰہی کا سیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو ایک فرد سمجھنا چاہیے لیکن وہ کوئی انسان جیسا تجسیمی فرد نہیں ہے اور نہ ایک معمارانہ ذہن ہے جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو، بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے، تمام متناہی خودیاں اس کا حصہ ہیں، ہماری حیات اس کی ہستی سے نامی طور پر وابستہ ہے، لیکن کا اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم اپنی انائیت اور اختیار سے عاری ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے متناہی خودیوں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے، مگر انسانی ایغو کبھی الٰہی ایغو میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔ انائے مطلق، متناہی اناؤں کو، اِن کا وجود مٹائے بغیر، اپنی ہستی میں لیے ہوئے ہے۔ حقیقت مطلقہ ایک خودی ہے مگر یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔ انائے مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں تجسیمی الٰہیین اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔ انائے مطلق نافذِ کل یا ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ اِن معنوں میں ہمہ گیر یا نافذِ کل نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الٰہیین سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی۔ انائے مطلق، ہماری طرح خود اپنی انیت کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی انیت ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی، مختصر یہ کہ وہ نافذِ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماورا بھی۔ لیکن اقبال اس ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔(۱) علامہ کے نزدیک اساسی طور پر ذاتِ واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔ وہ ہمارے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ تھلگ اور بے تعلق نہیں۔

۱۔عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، لاہور، اقبال اکادمی، ص۱۱۶۔۱۱۷

عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو عالم سے ماوراء ہے۔اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں وہ عالم سے ماوراء ہے۔اس ماورائیت بیرونی طور پر نہیں وہ عالم میں جاری وساری اور داخل ہونے کے باوجود اس سے ماوراء ہے۔

پروفیسر میاں محمد شریف، خطبات کے دور میں علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ کا بجا طور پر تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اقبال کے نزدیک خدا ''بحیثیتِ مجموعی ایک حقیقت ہے۔اور حقیقت بحیثیت مجموعی اصلاً روحانی ہے۔روحانی ان معنوں میں کہ خدا کی ہستی فرد اور انا ہے۔اس کو انا اس لیے تصور کرنا چاہیے کہ انسانی خودی کی طرح وہ وحدت کا ایک تنظیمی اصول ہے۔وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تعمیر اغراض کے پیش نظر متجانس اجزاء کو باہم متحد اور اپنی ہستی حی و قیوم کے جاری کردہ اوامر کو ایک مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔درحقیقت خدا مقید ''انا'' نہیں بلکہ ''انائے مطلق'' ہے۔اس لیے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور کوئی شے اس کے احاطہ قدرت سے باہر نہیں''۔(۱)

پروفیسر میاں محمد شریف مزید لکھتے ہیں:

''اپنے پختگی کے زمانے میں اقبال نے ہمیں حقیقت کا صحیح رخ دکھایا اور ہمارے تجربات واحوال کی اصل سے ہمیں آشنا کرایا۔اب اقبال کے نزدیک حقیقتِ اولیٰ ایک مختار حرکی اور تخلیقی ایغو ہے اور ہر محدود ایغو بھی، خواہ وہ نامی ہو یا غیر نامی، مختار حرکی اور تخلیقی قوت ہے جو اپنی ترقی کی ایک خاص منزل ہے۔معروض جو مشہود ہے اور موضوع جو شاہد ہے دونوں کے دونوں اساسی طور پر مختار اور حرکی ایغو قوتیں ہیں۔جو کچھ موضوع بحالتِ شہود تخلیق کرتا ہے یا معروض جو کچھ اپنے داخلی ہیجانات کے اظہار میں منصۂ شہود پر لاتا ہے، یا جو کچھ ان دونوں کے تامل سے وجود میں آتا ہے، یا پھر وہی حقیقت اعلیٰ جو اس امتیاز شاہد و مشہود سے ماوراء ہے، جو کچھ بھی لباسِ وجود میں ظاہر کرتی ہے، یہ سب کی سب چیزیں بالآخر اسی ایک مختار حرکی قوت یا ان قوتوں کے باہمی تعامل کی صورتِ اظہار ہی ہیں''۔(۲)

۱۹۳۰ء میں، علامہ اقبال نے خطبۂ الہ آباد پیش کیا۔اس سے بہت پہلے ۱۹۱۶ء میں علامہ وحدۃ الوجود کو ایک فلسفیانہ مسئلہ قرار دے کر مذہب سے اس کے تعلق کی نفی کر چکے تھے۔لیکن یہ بات حیرت انگیز ہے کہ ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الہ آباد میں وہ بیان دیتے ہیں کہ:

''مذہب اسلام کی رو سے خدا، کلیسا، ریاست، مادہ اور روح ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں''۔(۳)

یہ بیان وحدۃ الوجود کے حوالے سے علامہ کی واضح ذہنی تبدیلی کی جانب صاف اشارہ کرتا ہے۔اسی طرح، علامہ کے ۱۹۳۰ء کے بعض ملفوظات بھی وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے واضح میلان کا پتہ دیتے ہیں؛ مثلاً پروفیسر یوسف سلیم چشتی یکم اکتوبر ۱۹۳۰ء کو علامہ اقبال سے اپنی ملاقات کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔محمد شریف، میاں، ''اقبال کا تصور باری تعالیٰ'' مشمولہ مقالاتِ شریف، ص ۱۸

۲۔محمد شریف، میاں، ''جمالیاتِ اقبال کی تشکیل''، مشمولہ مقالاتِ شریف، ص ۷۰

۳۔لطیف احمد خان شیروانی، مرتب، حرفِ اقبال، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ۱۹۸۴ء، ص ۲۲

۴۔یوسف سلیم چشتی، ''ملفوظاتِ اقبال''، مشمولہ: مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۸۔۱۹

''علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وحدۃ الوجود کے مسئلے پر گفتگو میں فرمایا''ایک صوفی جب اپنے باطنی واردات کا بیان کرتا ہے تو اُسے وحدت الوجود سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی اُس پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ذاتِ واحد، کائنات کی اصل ہے ... شیخ اکبر ابنِ عربی حلول کے قائل نہیں تھے کیونکہ یہ نظریہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے''۔(۴)

علامہ کی اس گفتگو سے جہاں، وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے رجحان کا اندازہ ہوتا ہے، وہیں علامہ کے نظریۂ وحدۃ الوجود کی حد بندی میں بھی مدد ملتی ہے، یعنی، علامہ وحدۃ الوجود کا مطلب ذاتِ واحد کا کائنات ہونا نہیں بلکہ ذاتِ واحد کا کائنات کی اصل ہونا، سمجھتے ہیں۔ اسی طرح، ابنِ عربی کے حوالے سے بھی علامہ کے خیالات بدل چکے ہیں اور وہ اب انھیں حلول کا قائل نہیں سمجھتے۔ علامہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ نظریہ حلول اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وحدۃ الوجود کو ماننے والے اور اس کے سب سے بڑے مفسر ابنِ عربی حلول اور اتحاد کے قائل نہیں اور اس طرح علامہ بھی جس وحدۃ الوجود کے قائل ہیں وہ یقیناً حلول کا داعی نہیں۔

علامہ کے اِن ملفوظات کو نہ تو اس بنا پر رد کیا جا سکتا ہے کہ یہ ملفوظات ہیں اور نہ ہی اس بنا پر کہ یہ وحدۃ الوجود اور اقبال کے وحدۃ الوجود کے قائل ایک شارحِ اقبال اور ماہرِ اقبالیات کے روایت کردہ ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اِن ملفوظات میں موجود خیالات اس سے قبل علامہ کی اپنی تحریروں میں موجود ہیں، جن کی نشاندہی، اس تحقیق میں کی جا چکی ہے۔ علامہ کے اس سے بعد کے تمام شعری مجموعوں میں یہی خیالات تکرار سے ملتے ہیں اور ایسے ہی خیالات پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی ایک اور روایت میں ملتے ہیں۔ ۱۳دسمبر ۱۹۳۰ء کی ایک ملاقات کا حال بیان کرتے ہوئے پروفیسر موصوف لکھتے ہیں:

''علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ خدا اور انسان کے باہمی رشتے پر گفتگو چلی تو علامہ نے فرمایا ''حقیقی معنی میں صرف خدا ہی موجود ہے۔ انسان موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے۔ پھر فرمایا:

''God is in effort as seen through man''

پھر فرمایا: خدا کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں۔ فرمایا کہ اس بات کی تائید نہ فلسفے سے ہو سکتی ہے نہ الٰہیات سے کہ خدا وہاں اور انسان یہاں ہے۔ مطلب یہ کہ خدا اور انسان مدِ مقابل ہستیاں نہیں ہیں۔ ... کوئی شخص ہمہ اوست کا مفہوم لفظوں کے ذریعے سے دوسرے کو نہیں سمجھا سکتا۔ اس کا تعلق وجدان سے ہے نہ کہ ادراک سے''۔(۱)

۱۹۳۰ کے بعد اقبال کے پانچ شعری مجموعے شائع ہوئے۔ اِن میں علامہ کا واضح رجحان وحدۃ الوجود کی جانب ہی پایا جاتا ہے۔ ذیل میں شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

جاوید نامہ (۱۹۳۲ء)

۱۔ یوسف سلیم چشتی، ''ملفوظاتِ اقبال''، مشمولہ: مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، ص ۳۱۔۳۲

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۱۶

عبدہٗ از فہم تو بالا تر است
زانکہ اوہم آدم او ہم جوہر است
عبدہٗ صورت گر تقدیر ہا
اندر و ویرانہ ہا تعمیر ہا (۲)
لا الہ تیغ و دم او عبدہٗ
فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ (۱)

باش تا عریاں شود ایں کائنات
شوید از دامانِ خود گردِ حیات (۲)

ماترا جوییم و تو از دیدہ دور
نے غلط ما کور و تو اندر حضور (۳)

اے زاہدِ ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانی ست
لیکن تو نہ می بینی طوفاں بہ حباب اندر (۴)

بالِ جبریل(۱۹۳۵ء)

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات
خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں (۵)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۷۱۷
۲۔ایضاً،ص ۶۰۸
۳۔ایضاً،ص ۵۹۷
۴۔ایضاً،۶۳۱س
۵۔کلیاتِ اقبال اُردو،۳۸۰
۶۔ایضاً،ص ۴۱۱

وہی اصلِ مکاں و لا مکاں ہے
مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے
اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے (٦)

تو اے اسیرِ مکاں، لا مکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاک داں سے دور نہیں (۱)

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر جگہ بے چگوں بے نظیر (۲)

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو
پلا کے مجھ کو مے لا اِلٰہ الّا ھُو (۳)

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا (۴)

اِک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمودِ سیمیائی (۵)

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ۳۸۰
۲۔ ایضاً، ص ۳۵۳
۳۔ ایضاً، ص ۳۵۲
۴۔ ایضاً، ص ۳۵۹
۵۔ ایضاً، ص ۳۸۳
٦۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۵٦

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق (۱۹۳۶ء)

برگ و سازِ کائنات از وحدت است
اندریں عالم حیات از وحدت است (۲)
از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست
تیغِ لا موجود الا اللہ اوست (۱)

ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء)

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہٰ الا اللہ (۲)

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے (۳)

ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء)

تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب
بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الاّ ھُو دریاب (۴)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۸۵۴
۲۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص۶۲۷
۳۔ایضاً،ص۵۵۰
۴۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۹۵۱
۵۔ایضاً،ص۹۵۱

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدارا فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز (۵)

خودی را از وجودِ حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے (۱)

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھو نیست (۲)

اِن دلائل و براہین کی روشنی میں، وحدۃ الوجود کی جانب علامہ اقبال کے رجحانات سے متعلق جو حقائق سامنے آتے ہیں، انھیں اجمالاً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ:

۱۔ علامہ اقبال اپنے ابتدائی دور میں تقریباً ۱۹۰۸ء تک وحدۃ الوجود کے قائل رہے۔ اس دور میں وہ نوفلاطونی، ویدانتی اور شنکراچاریہ کے نظریۂ وحدۃ الوجود کے قریب دکھائی دیتے ہیں۔

۲۔ علامہ قیامِ یورپ کے دوران میں مستشرقین کی کتب اور گفتگوؤں سے مستفیض ہوئے جو وحدۃ الوجود کی اصل ویدانت اور نوفلاطونیت کو قرار دیتے ہوئے اسے حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہیں نیز قیام یورپ کے دوران اور وطن لوٹ کر علامہ نے ابن عربی اور وحدۃ الوجود کے نقادوں کی کتب کا مطالعہ کیا تو وہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہوگئے اور ۱۹۱۰ء سے لگ بھگ ۱۹۲۲ء تک اس نظریے کو حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہوئے، اس کی شدید مخالفت پر کمربستہ رہے۔ ''اسرارِ خودی'' اور اس کے نتیجے میں ہونے والی قلمی معرکہ آرائی اس مخالفت کا نقطۂ عروج ہے۔

۳۔ اس بحث و مباحثہ اور بعض بزرگوں اور علماء سے خط و کتابت اور گفتگو کے نتیجے میں، علامہ غیر

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۰۳

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۰۲

اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کرنے لگے اور ''اسرارِ خودی'' کے بعد بتدریج اسلامی وحدۃ الوجود کی جانب بڑھنے لگے اور بالآخر پوری طرح اس کے قائل ہو گئے۔

۴۔ اقبال نظریۂ وحدۃ الوجود کو کچھ تحدیدات کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری کو کائنات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر حلول و اتحاد کے قائل نہیں۔ اسلام کے مقتدر وحدۃ الوجودی صوفیا اور علماء بھی اس کے قائل نہیں۔(۱)

۵۔ اس طرح اقبال، انسانی انا کے انائے مطلق میں فنا کو ناممکن قرار دیتے ہوئے ہر صورت میں انائے انسانی کی بقا پر زور دیتے ہیں۔

۶۔ علامہ اقبال، ذاتِ باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کو تسلیم کرتے ہوئے اگر سریانیت کا اقرار کرتے ہیں تو ساتھ ہی وہ ذاتِ باری کی ماورائیت پر بھی زور دیتے ہیں۔ اسی لیے وہ ذاتِ باری کو ''فرد'' اور ''انا'' کہتے ہیں اور پھر اسے ''فردِ کامل'' اور ''انائے مطلق'' قرار دے کر اس کی ماورایت کا اقرار کرتے ہیں۔

۷۔ اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم، ذاتِ الٰہیہ کا عین تو نہیں مگر غیر بھی نہیں یعنی علامہ کا تصورِ وحدۃ الوجود لاعین اور لاغیر کے تصور پر قائم ہے۔

۸۔ حقیقتِ اصلیہ صرف اور صرف ایک ہے اور وہ ذاتِ باری یعنی حقیقتِ مطلقہ ہے۔ کائنات اور اس کی اشیا و مظاہر اعتباری ہیں، یعنی اصل میں یہ کائنات تجلیِ صفات یا ظہورِ ذات ہے، اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے یہ مکاں کہ لا مکاں ہے
یہ جہاں ترا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی (۲)

۹۔ اقبال کے تصورِ وحدۃ الوجود میں ذاتِ باری کے علاوہ انسان بھی موجود ہے مگر اس کا وجود ظلی ہے، اصلی نہیں اور وہ قائم بالذات نہیں۔

۱۰۔ نفسِ انسانی یا خودی، ذاتِ مطلق کے اظہار کی ایک کیفیت ہے، لہٰذا واجب اور ممکن دو متضاد

۱۔ علامہ اقبال نے خود اپنے خطبات میں اس امر کا اقرار کیا ہے، خطبہ چہارم بعنوان ''خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت'' میں فرماتے ہیں: ''اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے، بلکہ یہ کہ لامتناہی، متناہی کے آغوشِ محبت میں آ جائے''

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۲۷

الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں۔

۱۱۔ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو جائے تو انسانی خودی ہے۔

۱۲۔ خودی بہ اعتبارِ وجود عین خدا ہے، لیکن با اعتبارِ ذات وہ غیر خدا ہے۔ خودی با اعتبارِ وجود عین خدا ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی خودی (انائے مقید) مطلق خودی (انائے مطلق) کا مظہر ہے کیونکہ اُن کے نزدیک ذات باری ''انا'' ہے یعنی ''انائے مطلق'' اور انا سے اناؤں ہی کا صدور ہوتا ہے۔ یقیناً یہ عینیت، حلول یا اتحاد نہیں کیونکہ اقبال کے نزدیک خدا اور انسان میں بلحاظِ ذات مغائرت پائی جاتی ہے، یعنی بندہ لاکھ ترقی کرے مگر خدا نہیں بن سکتا۔ خدا، خدا ہے اور بندہ، بندہ ہے۔ حقیقتاً ابنِ عربی کا بھی یہی نظریہ ہے۔

۱۳۔ اقبال کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ کی تعبیر، استدامِ محض ہی کے طور پر ممکن ہے، جس میں فکر، حیات اور غایت باہم مدغم ہو کر ایک وحدتِ نامیہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ علامہ حقیقتِ مطلقہ کا قیاس ایک خودی... محیط بر کل خودی......کی وحدت پر کرتے ہیں جو ہر فرد کی زندگی، مشیت اور فکر کا حقیقی سر چشمہ ہے۔

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اِک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہردم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر (۱)

۱۴۔ علامہ کا نظریۂ وحدۃ الوجود، حضرت مجدد الف ثانیؒ کے نظریۂ وحدۃ الشہود کے قریب دکھائی دیتا ہے، لیکن اُن کے آخری دور کے وحدۃ الوجودی خیالات کی شیخ اکبر کے خیالات سے خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔ ویسے بھی وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں محض نزاعِ لفظی ہے

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۵۳

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ نمبر ۱۹ تا ۲۶

ورنہ دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے۔

اس طرح وحدۃ الوجود کے حوالے سے، حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں علامہ اقبال کا جو تصور تشکیل پاتا ہے اُس کے مطابق، جس طرح توحیدی مذاہب میں ذاتِ باری تعالیٰ کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے، (۲) اسی طرح اقبال کے نزدیک اساسی طور پر ذاتِ واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ اس طرح اقبال کے ہاں ماورائیت کے ساتھ سریانیت بھی موجود ہے۔ مگر ماورائیت ایسی نہیں جس کے تحت تخلیقِ کائنات کے بعد رب کی حیثیت محض اس کے تماشائی کی سی رہ جائے اور جو عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہو۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۱)

اور سریانیت ایسی نہیں جس سے اتحاد، حلول اور انسانی خودی کی فنائے کلی مراد ہو۔ اقبال کے ہاں جاری وساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ عالم خدا ہے یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شے کی تخلیق و نمود کا ضامن اور متکفل ہے۔ اقبال کے ہاں جاری وساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشا ایسا ہے جو صرف اس کے حدود و علم و تصور ہی کے اندر جلوہ فگن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفسِ شے میں داخل و نہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں سما کر اور اندر رہ کر ایک ترتیب و پرورش کے کارِ عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

اقبال کے خیال میں، خدا ہمارے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہوسکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ماوراء ہے۔ مگر اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری وساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ یعنی ذاتِ واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں جاری وساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک جاری وساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ لہٰذا ذاتِ واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اختیاری حیثیت رکھتا ہے۔

اس طرح، اقبال نے اسلامی اور مغربی مابعد الطبعیات کا یہ بڑا مسئلہ حل کر دیا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ ایک ذاتِ

ا۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۳۱

معین انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراء ہے یا یہ کہ وہ کائنات میں جاری وساری اور غیر معین ہے۔
اقبال کے نزدیک ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال وتصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جواہرِ فردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہر فردِ وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، ایک ایغو (انا) کے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایغو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ وجود کی اساسی ایغو ہے جو انسان کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہے۔ اب ایسی سریانیت کا یہ مطلب تو نہیں کہ حلول واتحاد لازم آ گیا اور بندہ خدا بن گیا۔ بلکہ یہ تو عین قرآنی نقطۂ نظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی توجیح فلسفیانہ ہے۔ اور پھر جیسا کہ اسلام نے حقیقتِ مطلقہ کی وحدت اور ماورائیت پر بہت زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال بھی مذہبی اعتبار سے توحید کے علمبردار اور ذاتِ باری کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ وہ حقیقتِ مطلقہ کی خودی کے قائل ہیں اور اسے ایک ''فرد'' ایک ''انا'' قرار دیتے ہیں مگر ''فردِ کامل'' اور ''انائے مطلق''۔ اس طرح اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود، کائنات اور انسان میں جاری وساری ہونے کے باوجود بطورِ ''انائے کامل'' کے معین و ماورا ہے۔



وجدان

عقل و وجدان کا تقابل فلسفے کا ایک معرکہ آراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے۔ اہلِ فکر ونظر اور اصحابِ کشف و باطن کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا ادراک عقل و خرد سے کیا جا سکتا ہے یا اشراق وشہود سے۔

کسی بات کے اچانک سجھائی دینے کی کیفیت اور اندرونی بصیرت کو وجدان کہتے ہیں اور ایسی گہری علمی صلاحیت جو حواس سے بالاتر ہو، وجدانی بصیرت کہلاتی ہے۔(۱) وجدان کو کشف بھی کہا جاتا ہے اور لغۃً کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں۔(۲) فلسفہ وتصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکر و سرمستی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود ''انا'' پھیل کر غیر محدود ''انا'' سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب وغریب حقائق و کیفیات سے دو چار ہوتی ہے کہ عام حالات میں جن سے دو چار ہونا ممکن نہیں۔(۳)

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا غائب کے ان خزائن تک ظلوم وجہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کیا وجدان، علم وادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب وذہن عبادت ومجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے۔ جہاں حقائق کونیہ وشرعیہ کے رازہائے درون پردہ اس پر منعکس ہونے لگیں اور وہ حقیقتِ اولیٰ سے آشنائی حاصل کر لے؟

اقبال اِن سوالات کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ اُن کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ محض علم اور فکر نہیں بلکہ وجدان ہے۔ اقبال اسے وقوف مذہبی (Religious Experience) وقوفِ سری (Mystical Experience) یعنی وارداتِ روحانی کہتے ہیں۔(۴) اور اسے ''عشق'' سے تعبیر کرتے ہیں، بالخصوص اپنی شاعری میں، اقبال وجدان کے لیے ''عشق'' ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جبکہ علم اور حواس کے لیے ''عقل'' اور ''خرد'' وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ وہ عقل کو نارسا جبکہ عشق کو حقیقت تک رسائی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

> ''اقبال کے ہاں طبیعیات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے میں احساسِ خودی یا وجدان۔ اس وجدان میں جس جذبۂ حیات کا احساس براہِ راست ہوتا ہے اقبال اس کو عشق کہتا ہے''۔(۵)

اقبال کے نزدیک حقیقت کا مکمل اور صحیح ادراک عقل وفکر کے ذریعے قطعی ناممکن ہے اور محض تجربی اور عقلی طریقہ

۱۔ تسہیلِ خطباتِ اقبال، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ۱۹۹۷ء، ص ۲۲۹

۲۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابنِ تیمیہ، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء، ص ۳۱۳

۳۔ ایضاً

۴۔ محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء، ص ۹۶

۵۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ''اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم'' مشمولہ: اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی، لاہور، شیخ علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء، ص ۱۶۰۔

مذہبی مسائل میں کارآمد نہیں۔ یہاں انسان کو وجدانی بصیرت کی مدد کی ضرورت ہے۔ مذہبی حقائق کی تصدیق صرف ماوراء حس کے ذریعے حقیقت کے بلاواسطہ وجدان سے حاصل ہوسکتی ہے۔ علامہ اقبال کی رائے میں وجدان ایک بلند تر علم ہے۔ یہ مابعد الطبیعی حقیقت سے متعلق ایک بصیرت اور کشف ہے، جو صاحبِ کشف کو زندگی سے فرار کی بجائے عملِ پیہم اور اخلاقی سعی کے لیے اُبھارتی ہے اور یوں انسانی خودی کے لیے ترقی وارتقاء کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجدان آخرِ کار انسان کو حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کی منزل تک لے جاتا ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مذہبی عقائد بالخصوص ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ اسی وجدان کو قرار دیا ہے۔ خطبات کے مباحث کا زیادہ تر حصہ مذہبی تجربے یعنی وجدان کے اثبات، اس کی ماہیت، خصوصیات، دائرہ کار اور اہمیت کی توضیح پر مشتمل ہے۔ شاعری میں اقبال نے عشق کو وجدان کا مترادف قرار دے کر(۱) اسے حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ بتایا ہے۔

اقبال کے پہلے خطبے کا عنوان ہی

"Knowledge and Religious Experience"

یعنی علم اور وقوفِ مذہبی ہے۔ وقوفِ مذہبی سے، وجدان مراد ہے۔ خطبے کے آغاز ہی میں اقبال حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے ضمن میں مذہبی وجدان کو فلسفیانہ موشگافیوں پر ترجیح دیتے ہیں:

''فلسفے کی روح آزادانہ تحقیق ہے۔ وہ ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔ یہ اس کا وظیفہ ہے کہ وہ انسانی فکر کے بلا تنقید قبول کیے گئے مفروضات کے چھپے ہوئے گوشوں کا سراغ لگائے .. اس تجسس کا بالآخر انجام انکار میں ہو یا اس برملا اعتراف میں کہ عقلِ خالص کی حقیقتِ مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں''۔(۲)

اس کے برعکس:

''مذہب کا جوہر ایمان ہے اور ایمان اس پرند کی مانند ہے جو اپنا انجانا راستہ عقل کی مدد کے بغیر پالیتا ہے''(۳)

اقبال روحانی تجربے (وجدان) کے حدود بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''روحانی تجربہ وجودِ عینی یا حقیقتِ کلی کی طلب میں انسانی حدود سے تجاوز کرنے کا میلان رکھتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست مشاہدہ ہو''۔(۴)

۱۔عبدالحکیم، خلیفہ، ''اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم'' مشمولہ: اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی، لاہور، شیخ علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء، ص ۱۷۳۔۱۸۱۔

۲۔تجدید فکریاتِ اقبال، ص ۱۵

۳۔ایضاً

۴۔عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر، تلخیص خطباتِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۹۔

اس طرح فلسفے کی بنیاد چونکہ محض عقل اور فکر پر استوار ہوتی ہیں، وہ تنقیدی مزاج کا حامل ہے اور ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔ لہٰذا اپنی آزادانہ تنقید کے نتیجے میں بعض اوقات اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ تک عقل کی رسائی ممکن نہیں۔ لہٰذا اقبال کے نزدیک، بقول محمد شریف بقا:

''فلسفے (عقل) کی قسمت میں حقیقتِ کاملہ کا براہِ راست دیدار نہیں۔ فلسفہ کائنات کی اس ازلی و ابدی حقیقت سے دوری کا باعث بنتا ہے''۔(۱)

جبکہ

''(وجدان) حقیقت کی کلیت سے براہِ راست شاد کام ہوتا ہے''۔(۲)

فلسفے (عقل/فکر) اور ایمان (مذہب/ وجدان/عشق) کا یہ تفاوت اقبال کی شاعری میں بھی طرح طرح سے جلوہ گر ہوا ہے۔ یہاں چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس
بیا کہ عشق کمالے زیک فنی دارد (۳)

گذر از عقل و در آویز بموج یم عشق
کہ در آں جوئے تنک مایہ گہر پیدا نیست (۴)

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انھیں بے سوزن و تارِ رفو (۵)

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگاں باز میدانِ عمل (۶)

۱۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۱ء، ص ۱۵

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۱۷

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۳۲

۴۔ ایضاً، ۳۴۰

۵۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۷۰

۶۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۰۹

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقیں لاینفک است (۱)

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں (۲)

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے (۳)

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ (۴)

مشامِ تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشان اس کا
ظن و تخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری (۵)

عشق کی اِک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں (۶)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۰۹
۲۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص۳۷۵
۳۔ایضاً،ص۴۰۹
۴۔ایضاً،ص۳۱۴
۵۔ایضاً،ص۳۲۷
۶۔ایضاً،ص۳۵۵

یوں اقبال کے نزدیک عقل (فلسفہ/فکر) چونکہ اسباب وعلل کی بھول بھلیوں میں کھو جاتی ہے، وہ ظن تخمیں کی پابند ہے، وہ ہر شے کو شک اور تنقید کی نگاہ سے دیکھتی ہے، لہٰذا اکثر پس وپیش اور حیص بیص میں ہوتی ہے اور یوں حقیقت کی کنہ تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہتی ہے۔اس کے برعکس عشق (ایمان/ وجدان) اس قسم کی کسی پابندی کو خاطر میں نہیں لاتا وہ خود بخود اپنا راستہ بناتا ہوا حقیقت کو پالیتا ہے اور مجاز کی منزلوں سے گزرتا ہوا شاہد حقیقی سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ بقول یوسف حسین خان:

''اقبال عشق سے فطرت کی تسخیر کا کام لیتا ہے اور اس کے ذریعے اپنے دِل کو کائنات سے متحد کرتا ہے۔اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ۔ ۔ ...... اپنے وجدان کی کمند سے ذاتِ یزداں پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے''۔(۱)

لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال نے عقل کی مخالفت کی ہے؛ جیسا کہ بعض ماہرینِ اقبال کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے۔اور اقبال کے ایسے ہی خیالات کی بنا پر علی عباس جلالپوری نے اقبال کو''خرد دشمن'' قرار دیا ہے۔(۲) دراصل بقول ڈاکٹر وزیر آغا:

''اقبال نے اپنے کلام میں جہاں عقل اور عشق کے متضاد اوصاف کی نشان دہی کی ہے وہاں اِن کے امتزاج اور ربطِ باہم کا ذکر بھی کیا ہے۔مراد یہ ہے کہ ہر چند عقل کا سنبھلا ہوا انداز عشق کی بے محابا جست سے ایک مختلف شے ہے لیکن دونوں کا رخ ایک ہی منزل کی جانب ہے''۔(۳)

اقبال، زیرِ نظر خطبے میں بھی اگرچہ ایمان (وجدان) کو فکر کی بلند سطح قرار دیتے ہیں، مگر اسے فکر کے عنصر سے خالی نہیں سمجھتے:

''تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان احساسِ محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔تاریخِ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ، دو متخالف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مذہب میں فکر ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے''۔(۴)

اقبال تو یہاں تک کہتے ہیں کہ:

''مذہب اپنے حتمی اصولوں کے لیے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے''۔(۵)

لیکن ساتھ ہی، فوراً، اقبال یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

۱۔یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص ۵۴

۲۔علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، ص ۲۷

۳۔وزیر آغا، ڈاکٹر، تصوراتِ عشق وخرد اقبال کی نظر میں، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۰ء، ص ۱۰۴

۴۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۱۶

۵۔ایضاً

''مگر ایمان کی عقلی توجیہ کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کرلیں''۔(۱)

اِن اقتباسات سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اقبال عقل وخرد کی اہمیت کے منکر نہیں۔لیکن عقل وخرد کی بنیادوں پر تشکیل پانے والا فلسفہ جو مابعدالطبیعیات اور خدا کے انکار پر منتج ہو، انھیں کسی طور پر قابل قبول نہیں۔اُن کے نزدیک فلسفہ، انکشافِ حقیقت کے لیے عقل وفکر کا محتاج ہے۔اور جب عقل وفکر کے ذریعے حقیقت کا ادراک نہیں کرسکتا تو ذاتِ باری کے وجود ہی کا انکار کر بیٹھا ہے، اگر اقرار کرے تو پھر بھی حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست دیدار اور کلی ادراک اس کی قسمت میں نہیں۔ یہ تو مذہب کا منصب ہے جو ایمان وایقان اور وجدان کا چراغ ہاتھ میں لے کر منزلِ مقصود تک ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ دراصل اقبال کا تصورِ وجدان، مادیت پسندوں، عقلِ محض کے دام میں پھنسے ہوئے عقلیت پسندوں اور دین وایمان کو سائنسی اصولوں پر پرکھتے ہوئے مذہب کا انکار کرنے والوں اور کانٹ جیسے، مابعدالطبیعیات اور حقیقتِ مطلقہ کے منکرین کا رد ہے۔

لہٰذا یہ سمجھنا غلط ہے کہ اقبال عقل کا مخالف ہے۔(۲) اقبال یہ نہیں کہتے کہ عقل بے کار ہے۔اُن کے نزدیک عقل کا کام یہ ہے کہ وہ مادی اور مکانی دنیا کے معاملوں کو سلجھائے اور اُن کے مخفی پہلوؤں کی عقدہ کشائی کرے۔ زندگی اور ذہن کی اندرونی کیفیات ہم صرف عشق (وجدان) کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم زندگی کے ان مسائل کو سمجھنا چاہتے ہیں جن کا تعلق جذبہ وتاثر سے ہے تو ہمیں وجدان کے سرچشمے کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس سے ہماری جبلتیں اور جذبات سیراب ہوتے ہیں۔ یوسف حسین خان کے الفاظ میں:

> ''اقبال عقل کو بھی زندگی کے خادموں میں شمار کرتا ہے۔زندگی پر اس کے بہت کچھ احسان ہیں لیکن اقبال کے نزدیک وہ سب کچھ تو نہیں ہے! اس پر حد سے زیادہ تکیہ کرنا درست نہیں۔اس کی پہنچ بس ایک حد تک ہے۔لیکن جس حد تک اس کی پہنچ ہے وہ بھی کچھ کم اہم نہیں۔ جذبہ اور وجدان بھی اُسی وقت اعتبار کے قابل ہوں گے جب کہ انسان ان کی رہنمائی میں اقدارِ حیات کی طرف قدم بڑھائے''۔(۳)

اقبال کے ہاں عقل اور عشق یعنی فکر ووجدان کے مابین ایک تناسب اور خاص امتزاج پایا جاتا ہے:

عقلے کہ جہاں سوزد یک جلوۂ بے باکش
از عشق بیا موزد آئینِ جہاں تابی (۴)

اور

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں (۵)

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص۱۶

۲۔یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص۶۰

۳۔ایضاً

۴۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۳۰۳

۵۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص۵۴۷

یا یہ اشعار

زیرکی از عشق گردد حق شناس | کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود | نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیزد نقشِ عالمِ دیگر بنہ | عشق را بازیرکی آمیزدہ (۱)

لیکن مغرب اور مغرب زدہ مسلمان چونکہ عقل ہی کو سب کچھ سمجھنے لگے تھے۔ مادیت پسندی اور عقلیت پرستی کے سیلاب میں بہہ کر خاص طور پر مغربی مفکرین وفلاسفہ عقلِ محض ہی کو سب کچھ سمجھنے لگے اور روحانی دنیا کو عقل وفکر کی دسترس میں نہ پاکر مابعدالطبیعیات اور خدا ہی کا انکار کر بیٹھے اقبال کے دِل میں مسلمانوں کے حوالے سے، مغربی تقلید کے باعث اسی رجحان کا خدشہ پیدا ہوا، لہٰذا انہوں نے ایسی عقلیت پسندی کے خلاف جہاد کا اعلان کیا اور بتایا کہ فکر سے آگے بھی کوئی شے ہے اور وہ عشق ووجدان ہے۔ اور اس وجدان کے ذریعے ہی حقیقتِ اصلیہ کا ادراک حاصل کیا جاسکتا ہے۔

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک (۲)

ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسمِ کار سازی (۳)

حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے
ورائے عقل ہیں اہلِ جنوں کی تدبیریں (۴)

عقل و دِل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات (۵)

فکر اور وجدان کے حوالے سے، خلیفہ عبدالحکیم نے، اقبال کے تصور کا درست تجزیہ کیا ہے:

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۵۲

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۹۴

۳۔ ایضاً، ص ۵۸۷

۴۔ ایضاً، ص ۳۴۷

۵۔ ایضاً، ص ۴۳۹

''اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں روحانی وجدان کی بابت لکھا ہے کہ وہ بھی محض تاثر یا جذبہ نہیں بلکہ حقائق حیات کی بابت اس میں وسیع تر علم اور عمیق تر بصیرت پائی جاتی ہے۔ یہاں بھی وجدان وعشق وسوز وگداز کے ساتھ عقل وعلم کی وسعتیں موجود ہیں۔ باقی رہے عقلِ جزوی اور عقلِ محدود کے فسلفے جو عقلِ ایمانی یا عقلِ نبوی کے قائل نہیں تو اِن کی بابت اقبال مخالفانہ تنقید سے نہیں تھکتا کیونکہ ایسے فلسفے انسان کو حقیقتِ حیات، خدا اور خودی سب سے بیگانہ کردیتے ہیں''۔(۱)

خلیفہ عبدالحکیم ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں:

''اقبال کے ہاں طبیعیات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے میں احساسِ خودی یا وجدان۔ اس وجدان میں جس میں جذبۂ حیات کا احساس براہِ راست ہوتا ہے، اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔ بعض انسان محض افراد اور اشیاء کی کشش سے آگے بھی نکل جاتے ہیں اور ان میں غیر مرئی حقائق کا عشق پیدا ہو جاتا ہے۔ انفرادی عشق کی مشق اِن کو اجتماعی عشق اور محیطِ کل ہستی کے عشق تک بھی لے جاسکتی ہے''۔(۲)

اقبال، عقل ووجدان اور فکر وایمان کو ایک دوسرے کا معاون قرار دیتے ہیں۔ وہ دونوں کو مادی اور روحانی زندگی کے لیے لازمی تصور کرتے ہیں۔ لیکن اُن کے نزدیک عقل کا تعلق حقیقت کے زمانی پہلو سے ہے اور وجدان کا لازمانی، سرمدی اور ابدی پہلو سے۔ عقل سست رو پیادے کی طرح ہے جبکہ وجدان اُس تیز رفتار مسافر کی طرح ہے جو بہت جلد لیلائے مقصود سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔(۳) لہٰذا فکر و وجدان کا تقابل کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

''فکر اور وجدان (وحی) لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کو جزوی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک حقیقت کا لازمانی اور دوسرا زمانی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ ایک حقیقت کی کلیت سے براہ راست شادکام ہوتا ہے، جبکہ دوسرے کا مطمح نظر یہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لیے کلیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تخصیص کرتے ہوئے اس کا ادراک حاصل کرے۔ دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدید قوت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا القاء ان پر کرتی ہے۔ درحقیقت، جیسا کہ برگساں نے درست طور پر کہا، وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے''۔(۴)

اقبال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اور قرآنِ پاک کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ اسلام عقلیت پسندی کا دشمن نہیں بلکہ یہ مسلمانوں کو بار بار عقل وفکر سے کام لینے کا حکم دیتا ہے۔ اقبال، یونانی فکر کی روشنی میں مطالعہ آفاق سے لاپروائی برتنے اور خارجی مظاہر کی بجائے محض باطنی عالم ہی کو حقیقی تصور کرنے والے علمائے اسلام پر تنقید کرتے ہیں۔ اور اُن کی فکر کو

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۲۳۶۔۲۳۷

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ''اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم'' مشمولہ اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۶۰

۳۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۱۶

۴۔ تجدید فکریاتِ اقبال، ص ۱۶۔۱۷

قرآن کی روح کے منافی قرار دیتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ ایسے مسلم مفکرین مثلاً معتزلہ پر سخت تنقید کرتے ہیں جنھوں نے اسلام کو محض منطقی تصورات کا نظام بنا دیا اور حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے صرف عقل وفکر کی رہنمائی کو کافی خیال کیا۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک عقلِ محض کا حقیقت مطلقہ تک پہنچنا دشوار ہے اور یہ وقوف مذہبی، وقوف سری، ایمان اور وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس عقلیت کے نقاد کی حیثیت سے اقبال غزالی اور کانٹ کی خدمات کو سراہتے ہیں:

''اس کی کتاب ''تنقید عقل محض'' نے جب انسانی عقل کی تحدیدات کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا تمام کام دھرے کا دھرا رہ گیا۔ لہٰذا کانٹ کو جرمنی کے لیے بجا طور پر خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا گیا ہے۔ غزالیؒ کی فلسفیانہ تشکیک نے بھی، جو کانٹ کے انداز فکر سے کسی قدر بڑھ کر تھی، دنیائے اسلام میں تقریباً اسی قسم کے نتائج پیدا کیے۔ اس نے بھی اس بلند بانگ لیکن تنگ نظر عقلیت پسندی کی کمر توڑ دی جس کا رجحان اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں عقلیت پسندی کا تھا'' (۱)

ساتھ ہی اقبال غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی اور اہم فرق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور یہ فرق سائنس اور دین، فلسفہ اور مذہب، فکر اور وجدان، عقل اور عشق اور مادیت اور مابعد الطبیعیات کا فرق ہے اقبال کہتے ہیں:

''غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کر سکا جبکہ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لیے ایک الگ دائرۂ کار دریافت کر لیا''۔ (۲)

اقبال کے نزدیک عقل اور وجدان میں کوئی اساسی تضاد نہیں۔ اور وہ فکر کی محدودیت کے قائل نہیں۔ لیکن غزالی کے متصوفانہ تجربات نے اُس پر عمل وفکر کی محدودیت کا راز آشکار کیا اور اُس نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک حدِ فاصل قائم کر دی۔ (۳) اقبال کے نزدیک امام غزالی کا یہ زاویہ نگاہ درست نہیں:

''تاہم صوفیانہ مشاہدے میں لامتناہی کل کی معرفت نے اسے فکر کی متناہیت اور نارسائی کا یقین دلا دیا۔ لہٰذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خطِ فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ جاننے میں ناکام رہا کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر متناہی اور غیر قطعی محض اس بنا پر نظر آتا ہے کہ وہ زمانِ متسلسل سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر غیر متناہی ہے لہٰذا اسی وجہ سے وہ متناہی کو نہیں پا سکتا علم میں فکر کے کردار کے بارے میں غلط تصور پر قائم ہے''۔ (۴)

اس طرح غزالی نے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کے لیے صوفیانہ وجدان اور تجربے میں پناہ لے کر مذہب کے لیے

۱۔ تجدید فکریاتِ اقبال، ص ۱۹

۲۔ ایضاً، ۱۹

۳۔ عبدالحکیم خلیفہ، تلخیص خطباتِ اقبال، ص ۱۴

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۰

عقلیت سے ہٹ کر ایک راہ ڈھونڈ لی اور اس طرح مذہب کو عقل وفکر سے آزاد کر دیا۔ اور کانٹ نے یہ اعلان کر دیا کہ استدلالی عقل سے خدا کی ہستی کا ثبوت نہیں مل سکتا، لہٰذا مابعد الطبیعیات اور خدا کا وجود ہی نہیں۔

اقبال، کانٹ اور غزالی، دونوں سے شدید اختلاف رکھتے ہیں:

''کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصول علم کے دوران اپنی متناہیت سے تجاوز کرتا جاتا ہے''۔(۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ عقل اور وجدان باہم منسلک ہیں اور ان میں اساسی طور پر کوئی تضاد نہیں۔ یہ درست ہے کہ منطقی عقل تجزیہ کرتے ہوئے وجود کی وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے اور جو کلیات وہ قائم کرتی ہے، وہ بھی حقیقتِ اشیاء کے مطابق نہیں ہوتے۔ خارجی فطرت میں اشیاء وحوادث ایک دوسرے سے خارج معلوم ہوتے ہیں لیکن تعقل میں فکر انفرادیت اور محدودیت کے زندان کی دیوار پھاند جاتا ہے۔ فکر کی ہمہ گیری سے کائنات کا کوئی پہلو خارج نہیں۔ عقل ہی وسعت اور گہرائیوں میں اُس ہستی لامحدود کا تصور قائم کر سکتی ہے جو تمام موجودات میں جاری وساری ہے اور اس نتیجے پر پہنچ سکتی ہے کہ ہستی لامحدود کے تدریجی ظہور میں محدود تصورات بھی شہود یا ارتقاء کے مدارج ہیں۔ فکر بھی کوئی ساکن چیز نہیں اس کے اندر حرکت ہے:

''فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ابتداء ہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے''۔(۲)

اس سے اقبال کا مقصد اُن لوگوں کے نظریات کا رد ہے جو مابعد الطبیعیات کو عقل کی پہنچ سے باہر قرار دے کر اس کا انکار کرتے ہیں۔ لہٰذا اقبال بتاتے ہیں کہ عقل کوئی بیکار شے نہیں۔ عقل ہی بالآخر وجدان کی صورت اختیار کر کے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک تک پہنچاتی ہے'، (۳) ضرورت اس عقل کو نکھارنے کی ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ دین اسلاف نے عقل و فکر کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے۔ قرآن حکیم کا بنیادی مقصد ہی کائنات اور انسان کے رابطے کا ایک گہرا شعور پیدا کرنا ہے۔ (۴) روحانی دنیا خارجی قوتوں سے آزاد ہو کر اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے۔ اسلام اس بصیرت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے لیکن وہ اس کی تکمیل اس مزید صداقت سے کرتا ہے کہ عالمِ روحانی عالمِ مادی سے بے تعلق نہیں۔ ظاہر کی دنیا ایک باطن ہے اور باطن کی دنیا ایک ظاہر؛ کیونکہ خدا جو ایک حقیقتِ وجود ہے وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ خارجی قوتیں بھی روحانی عالم ہی کے مظاہر ہیں۔ عیسائیت نے خواہ مخواہ خارج وباطن اور روح ومادہ میں تضاد پیدا کر دیا۔ اسلام کے نزدیک

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۰

۲۔ ایضاً،

۳۔ ایضاً، ص ۲۱

۴۔ ایضاً، ص ۲۲

اِن میں کوئی اساسی تضاد نہیں۔ از روئے قرآن یہ کائنات کوئی بے مقصد کھیل تماشا نہیں۔(۱) کائنات اور اس کی اشیاء و مظاہر آیاتِ الٰہی ہے۔ وہ ان پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال اس کے ثبوت میں متعدد قرآنی آیات (۲) پیش کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ:

''انسان میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش میں متوجہ کرنے والی چیزوں کو نئی صورت اور سمت دے سکتا ہے اور جہاں اسے رکاوٹ کا سامنا ہو تو اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اندرون میں زیادہ بڑی دنیا بسا لے جہاں اس کے لیے بے پناہ مسرت اور تحریک کے سرچشمے موجود ہیں''۔(۳)

انسان اس قوت سے کام لے کر اپنے گرد و پیش کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال سکتا ہے اور اس عمل میں خدا بھی اُس کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے۔(۴) کائنات کی مزاحم قوتیں اُس کی زندگی کو وسیع اور بصیرت کو تیز کرتی ہیں۔ چونکہ مظاہرِ قدرت کو ہستی مطلق کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ پھر اس بصیرت سے وہ حقیقتِ مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اس سے ربط پیدا کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مدار حقیقت سے رابطے پر ہے جس سے انسان کا ماحول عبارت ہے۔(۵) اور

''اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے، اور علم حسی ادراک ہے جس میں فہم کی مدد سے وسعت پیدا ہوتی ہے''۔(۶)

اس فہم سے انسان رفتہ رفتہ کائنات کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ زمانی و مکانی حقائق کا علم انسان کو بتدریج اِن حقائق کی طرف لے آتا ہے جو نہ زمانی ہیں نہ مکانی۔ چونکہ ظاہر و باطن میں کوئی اساسی تضاد نہیں اس لیے ظاہر کا علم باطن کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔(۷) اور بالآخر انسان حقیقتِ مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اُس سے تعلق قائم کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اقبال متعدد قرآنی آیات (۸) پیش کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ:

''بے شک قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدۂ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اُجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے''۔(۹)

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۳

۲۔ ایضاً، ص ۲۲۔۲۶

۳۔ ایضاً، ص ۲۶

۴۔ ایضاً، ص ۲۷

۵۔ ایضاً، ص ۲۷

۶۔ ایضاً،

۷۔ عبدالحکیم، خلیفہ، تلخیص خطباتِ اقبال، ص ۲۰

۸۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۸۔۳۰

۹۔ ایضاً، ص ۳۰

اقبال کے مطابق قرآنِ حکیم تجرباتی طریقِ عمل کو انسانیت کی روحانی زندگی کا لازمی مرحلہ تسلیم کرتے ہوئے انسانی تجربات کے اُن تمام شعبوں کو مساوی اہمیت عطا کرتا ہے، جو حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں ہمیں معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ حقیقتِ مطلقہ اپنی نشانیوں کو باطنی اور ظاہری طور پر منکشف کرتی رہتی ہے۔ اس کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہم اس کے خارجی مظاہر اور محسوسات کے بارے میں غور وخوض کریں۔

اس طرح اقبال، عقل، فکر، حسی ادراک، مشاہدۂ کائنات اور تجربی علم کو، حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور اس سے تعلق قائم کرنے کا اہم ذریعہ تسلیم کرتے ہیں اور ازروئے قرآن اس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ حسی ادراک اور تعقل کے ذریعے حاصل ہونے والا یہ علم محسوسات اور معقولات کا دستِ نگر ہے۔ اقبال اسے، حقیقتِ مطلقہ سے رابطے کا بلواسطہ طریقہ قرار دیتے ہوئے، حقیقتِ مطلقہ کے انکشاف کے ذریعے کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ عرفانِ الٰہی کے حصول کے دوسرے طریق یا ذریعے کی جانب اشارہ کرتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ علم الٰہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ' تاریخی اعتبار سے اس مقصد کے لیے کیے گئے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک امر لازم تصور کرتا ہے حقیقت مطلقہ کے علم کے حصول میں انسانی تجربے کے تمام پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے۔ جس حقیقت کی علامات انسان کے ظاہر اور باطن میں منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے سابقہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے، تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے''۔(۱)

یہ وجدان کا طریقہ ہے، جس میں کسی بیرونی مواد (حسی معنوں میں) کی ضرورت درکار نہیں۔ تاریخِ اسلام میں متقدر صوفیاء کی تمام تر ریاضتیں، اسی طریق کے حصول کے گرد گھومتی ہیں۔ اور بقول ڈاکٹر محمد معروف اسی ''وجدان'' کو اصطلاحاً ''تصوف'' کا نام دیا جاتا ہے۔(۲) اقبال اس طریق کا ثبوت قرآنِ مجید سے فراہم کرتے ہیں۔(۳) اور ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ دل (قلب/فواد) کی اہمیت کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں:

''قرآن کے مطالعہ فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گہرا تعلق ہے۔ فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتے وقت غلبہ محض کے بجائے اس مقصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے کہ روحانی زندگی اعلیٰ مدراج کمال کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہٰذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے ادراک بالحواس کے پہلو بہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فواد کہتا ہے، مشاہدات سے بھی کام لینا چاہیے:

الَّذِیٓ اَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ ☆ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ قَلِیْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ (۳۲:۸۔۹)

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۳۱

۲۔ تسہیل خطباتِ اقبال، ص ۳۵

۳۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۳۱

''وہ جس نے بہت خوب بنایا جس چیز کو بھی بنایا، اور ابتداء فرمائی انسانی کی تخلیق کی گارے سے، پھر پیدا کیا اس کی نسل کو ایک جوہر سے یعنی حقیر پانی سے، پھر اس (قدوقامت) کو درست فرمایا اور پھونک دی اس میں اپنی روح اور بنادیئے تمہارے لیے کان، آنکھیں اور دِل تم لوگ بہت کم شکر بجالاتے ہو''۔

قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانا روم کے خوب صورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستنیر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے۔اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتیں۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پراسرار طاقت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریق ہے جس میں، عضویاتی مفہوم میں، حس کا کوئی دخل نہیں''۔(۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ اس ذریعے سے حاصل ہونے والا علم بھی ٹھوس، حقیقی اور معتبر ہے۔

''تاہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہوسکتا ہے۔اس کے باطنی، صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کی بالمقابل اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی''۔(۲)

اقبال اپنے اس مؤقف پر یوں دلائل پیش کرتے ہیں:

''ابتدائی دور کے انسان کے لیے تو تمام مشاہدات ہی فوق الفطرت تھے۔ روزمرہ زندگی کی فوری احتیاجات نے اسے اپنے ان تجربات و مشاہدات کی تعبیر وتشریح پر آمادہ کردیا۔ان تعبیرات ہی سے بتدریج وہ ہمارے موجودہ تصور فطرت تک پہنچا۔حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیر کے نتیجے میں ایک محسوس واقعیت کا روپ دھار لیتی ہے ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع اختیار کرسکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات رکھتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے۔اس لیے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا''۔(۳)

اِن دلائل کی روشنی میں اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

''لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کردیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے''۔(۴)

اقبال، متصوفانہ وجدان کی استعدادِ حصولِ علم ثابت کرنے کے لیے احادیث میں بیان شدہ ابن صیاد کا واقعہ پیش

۱۔تجدید فکریاتِ اسلام،ص ۳۱۔۳۲

۲۔ایضاً،ص ۳۲

۳۔ایضاً

۴۔ایضاً

کرتے ہیں جس میں حضور ﷺ نے اس کا امتحان کیا تھا:

''پیغمبر اسلام ﷺ نے نفسی مظاہرہ کا سب سے پہلے تنقیدی لحاظ سے مشاہدہ کیا۔ بخاری شریف اور حدیث کی دوسری کتب میں مفصل طور پر سے حضور ﷺ کے اس مشاہدے کی روداد موجود ہے جو مجذوب یہودی نوجوان ابن صیاد سے متعلق تھا جس کی واردات نفسی نے حضور ﷺ کی توجہ اپنی جانب کھینچ لی تھی۔ آپ ﷺ نے اس کی آزمائش کی، اس سے سوالات کئے اور اس کی مختلف حالتوں کا تجزیہ کیا۔ ایک دفعہ حضور ﷺ اس کی بڑبڑاہٹ سننے کے لیے درخت کی اوٹ میں چھپ گئے۔ ابن صیاد کی ماں نے حضور ﷺ کی آمد سے اسے خبردار کر دیا جس پر اس لڑکے کی یہ حالت جاتی رہی۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا اگر اس کی ماں اس لڑکے کو اسی حال میں تنہار ہنے دیتی تو سارا معاملہ کھل جاتا''۔(۱)

اقبال جدید نفسیات کے حوالے سے شعور کی ورائے عقل حالتوں یعنی صوفیانہ شعور کی اہمیت سے آگاہ کرتے ہیں:

''جدید نفسیات نے حال ہی میں اس بات کو محسوس کیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات کا بڑی احتیاط سے مطالعہ کرنا چاہیے مگر ہم ابھی تک اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی منہاج سے شعور کی ورائے عقل حالتوں کے مشمولات کا تجزیہ کر سکیں''۔(۲)

یوں اقبال، وجدان کے مدلّل اثبات، اس کی حقیقت اور اہمیت و افادیت بیان کرنے کے بعد اس کی نمایاں خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اُن کے نزدیک وجدان کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں:

۱۔ وجدان کی پہلی خصوصیت اس کا بلا واسطہ اور فوری ہونا ہے۔ یہ بھی دوسرے انسانی تجربات ہی کی طرح ہے جو علم کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں۔ جہاں تک عام تجربے کا تعلق ہے خارجی دنیا کے بارے میں ہمارے علم کا انحصار حسی تجربات کی تعبیر پر ہوتا ہے۔ جبکہ وجدان کا معروض خود خدا ہے۔(۳) مذہبی تجربہ (وجدان) کے فوری ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ اس میں ہم ذاتِ باری تعالیٰ کا یوں براہ راست ادراک کرتے ہیں جیسے دیگر اشیاء کا۔ اس طرح اقبال کے نزدیک بقول خلیفہ عبدالحکیم:

''خدا کا براہِ راست تجربہ نہ محسوسات سے ہوتا ہے اور نہ معقولات سے۔ خدا کی ہستی کے علم کے لیے مذہبی وجدان ہی کاشفِ حقیقت ہے۔ جس طرح ظاہری آنکھ براہِ راست اشیاء کو دیکھتی ہے اسی طرح باطن کی آنکھ خدا کو دیکھتی ہے''۔(۴)

۲۔ دوسری خصوصیت نا قابلِ تقسیم کلیت ہے۔ اس میں فکر کا عنصر کم سے کم ہوتا ہے لہٰذا اس کا تجزیہ ممکن نہیں ہوتا۔ صوفیانہ حال (وجدان) ہمیں کلی طور پر حقیقت کے روبرو کرتا ہے جس میں مہیجات ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ایسی نا قابلِ تقسیم وحدت میں ڈھل جاتے ہیں جس میں موضوع اور معروض کی عمومی تفریق قائم نہیں رہتی۔(۵)

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۳۲۔۳۳

۲۔ ایضاً، ص ۳۳

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۔۲۴

۴۔ عبدالحکیم خلیفہ، تلخیص خطباتِ اقبال، ص ۲۳

۵۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۴

۳۔ تیسرا قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ حال ایک ایسا لمحہ ہے جس میں اس کا گہرا رابطہ ایک یکتا وجودِ دیگر (ذاتِ باری تعالیٰ) سے ہوتا ہے۔ یہ وجود اس کی ذات سے ماورا مگر اس پر پورے طور پر حاوی ہوتا ہے اور تجربہ کرنے والے کی اپنی نجی شخصیت عارضی طور پر دب جاتی ہے۔(۱) یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک قائم بالذات خدا کا پورا تجربہ کیسے ممکن ہے۔ اقبال اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ہم اپنے معمولی تجربے میں ایک دوسرے کو نفوس سمجھتے ہیں حالانکہ کوئی نفس کسی دوسرے نفس کا براہِ راست تجربہ نہیں کرسکتا۔ ہم ایک دوسرے کی جسمانی حرکات سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دوسرے بھی ہماری طرح کے نفس کے مالک ہیں۔ اس طرح اس نفسِ محیط کا انسان پر جو عمل ہوتا ہے اس سے محسوس کرنے والا یقینی طور پر یہ جان لیتا ہے کہ وہ ایک نفسِ کل ہے جو اس کی دعائیں سنتا ہے۔ بے شک ردِ عمل ایک باشعور وجود کی موجودگی کا معیار ہے۔(۲) کسی نفس کی دعوت یا سوال کا جواب دوسری طرف سے کسی نفس ہی سے مل سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ بندوں کی دعاؤں کا جواب دیتا ہے۔ اقبال اس کے ثبوت میں مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (۴۰:۶۰)

''اور تمہارے رب نے فرمایا ہے مجھے پکارو، میں تمہاری دعا قبول کروں گا''۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (۲:۱۸۶)

''اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے حبیبؐ) میرے بندے، میرے متعلق تو (انھیں بتاؤ) میں (ان کے) بالکل نزدیک ہوں، قبول کرتا ہوں دعا، دعا کرنے والے کی جب وہ دعا مانگتا ہے''۔(۳)

یوں اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ احوال کا تجربہ کوئی انوکھا تجربہ نہیں۔ یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے سے کسی طور مشابہت رکھتا ہے، اور شاید یہ دونوں تجربے ایک ہی قسم کے ہیں۔(۴) اس طرح اقبال کے نزدیک روحانی وجدان خدا کے وصال کا مضبوط ذریعہ بنتا ہے۔(۵) جذب وشوق کی حالات میں صوفی کو بے مثال ہستی مطلق کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے گہرا رابطہ میسر آتا ہے۔ اُس وقت خدا اپنے بندے کی پکار کا جواب دیتا ہے، جس سے اُسے ذاتِ الٰہی کا شعور حاصل ہوتا ہے۔

۴۔ اقبال نے وجدان کی چوتھی خصوصیت، اس کا ناقابلِ ابلاغ ہونا، بتائی ہے۔ چونکہ صوفیانہ تجربہ اپنی کیفیت میں بلاواسطہ تجربہ ہے لہٰذا اس کا ابلاغ ممکن نہیں۔(۶) اقبال کے نزدیک صوفیانہ مشاہدات کے ناقابلِ ابلاغ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔(۷) اقبال کے اس استدلال میں

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۳۴
۲۔ ایضاً، ص ۳۵
۳۔ ایضاً
۴۔ ایضاً، ص ۳۶
۵۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۲۶
۶۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۳۶
۷۔ ایضاً، ص ۳۷

مندرجہ ذیل قرآنی آیات پیش کرتے ہیں:

''وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ (۴۲:۵۱)

''اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ کلام کرے اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ (براہ راست) مگر وحی کے طور پر یا پس پردہ بھیجے کوئی پیغامبر فرشتہ اور وہ وحی کرے اس کے حکم سے جو اللہ تعالیٰ چاہے۔ بلاشبہ وہ اونچی شان والا بہت دانا ہے''۔

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ☆ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ☆ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ☆ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ☆ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ☆ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ☆ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ☆ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ☆ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ☆ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ☆ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ☆ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ☆ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ☆ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ☆ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ☆ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ☆ (۵۳:۱۔۱۸)

''قسم ہے اس (تابندہ) ستارے کی جب وہ نیچے اترا۔ تمہارا (زندگی بھر کا) ساتھی نہ راہ حق سے بھٹکا اور نہ بہکا۔ اور وہ تو بولتا ہی نہیں اپنی خواہش سے۔ نہیں ہے یہ مگر وحی جو اس کی طرف کی جاتی ہے۔ اسے سکھایا ہے زبردست قوتوں والے نے، بڑے دانا نے، پھر اس نے (بلندیوں کا) قصد کیا اور وہ سب سے اونچے کنارے پر تھا، پھر وہ قریب ہوا، اور قریب ہوا یہاں تک کہ صرف دو کمانوں کے برابر بلکہ اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا۔ پس وحی کی اللہ نے اپنے (محبوب) بندے کی طرف جو وحی کی۔ نہ جھٹلایا دل نے جو دیکھا (چشم مصطفی ﷺ نے) کیا تم جھگڑتے ہو اس سے اس پر جو اس نے دیکھا۔ اور اس نے اسے دوبارہ بھی دیکھا سدرۃ المنتہیٰ کے پاس۔ اس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے۔ جب سدرہ پر چھا رہا تھا جو چھا رہا تھا، نہ درماندہ ہوئی چشم (مصطفیٰ) اور نہ (حد ادب سے) آگے بڑھی۔ یقیناً اس نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں''۔(۱)

مذہبی تجربہ (وجدان) خالصتاً شخصی اور ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے۔ اس کے باوجود اقبال یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ علمِ عامہ کا سرچشمہ نہیں ہوسکتا۔ اقبال کی رائے میں اس طرح وجدان ایک علم بخش تجربے کی حیثیت سے باطل قرار نہیں پاتا اور اُن کے نزدیک یہ کوئی وزنی اعتراض نہیں۔ اس ضمن میں اقبال یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم خود اپنی ذات کا تجربہ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے پھر بھی ہم اس تجربے کے حامل ہوتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ہماری ذات موجود اور حقیقی ہے۔

۵۔ اقبال روحانی تجربے کی پانچویں خصوصیت یوں بیان کرتے ہیں:

''ذاتِ ازلی سے ایک صوفی کا تعلق اسے زمانِ متسلسل کے غیر حقیقی ہونے کا احساس دلاتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانِ متسلسل سے اس رشتہ بالکل کٹ جاتا ہے۔ صوفیانہ تجربہ اپنی یکتائی کے باوجود کسی نہ کسی انداز میں عام تجربے سے متعلق رہتا ہے۔ اسی لیے یہ تجربہ جلد ہی ختم ہوجاتا ہے اگرچہ صاحب حال پر وثوق واعتماد کا ایک گہرا نقش چھوڑ جاتا ہے''۔(۲)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۳۶۔۳۷

۲۔ ایضاً، ص ۳۸۔۳۹

مراد یہ کہ روحانی وجدان میں ایک لازمانی حقیقت کا تجربہ ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود نفس زمانِ مسلسل سے بالکل بے تعلق نہیں ہو جاتا۔ وجدانِ سرمدیت بہت جلد غائب ہو جاتا ہے لیکن اس کا اثر واقتدار باقی رہتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ بطور ذریعۂ علم، وجدان بھی علم کا حقیقی، مفید اور اہم ذریعہ ہے۔ یہ بھی اُتنی ہی وقعت رکھتا ہے اور اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کوئی اور تجربہ، بطور علم اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں:

''چنانچہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور دقیع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔ اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ حسی ادراک پر انحصار نہیں رکھتا۔ اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کو متشخص کرنے والی عضوی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر ومنزلت کم کی جائے''۔(۱)

اقبال ولیم جیمز کی اس بات سے متفق ہیں کہ شیطان اپنے بغض کی وجہ سے صوفی کے مشاہدات میں ایسی تبدیلی کر سکتا ہے کہ صوفی اس سے فریب کھا جائے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اسلام بھی اس کا قائل ہے اور وہ اس کے ثبوت میں ذیل کی آیت پیش کرتے ہیں۔(۲)

''وَمَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّاۤ اِذَا تَمَنّٰۤى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْۤ اُمْنِيَّتِهٖ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (۲۲:۵۲)

''اور انہیں بھیجا ہم نے آپ ﷺ سے پہلے کوئی رسول اور نہ کوئی نبی مگر اس کے ساتھ کہ جب اس نے پڑھا تو ڈال دیے شیطان نے اس کے پڑھنے میں (شکوک) پس مٹا دیتا ہے اللہ تعالیٰ جو دخل اندازی کرتا ہے شیطان، پھر پختہ کر دیتا ہے اپنی آیات کو''۔(۳)

اقبال کے خیال میں زمانہ حال کی نفسیات میں فرائڈ نے بہت قابلِ قدر کام کیا ہے، جس سے ربانی اور شیطانی الہام میں فرق پیدا کرنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ لیکن فرائڈ جب ہر روحانی کیفیت اور تحت الشعور کی ہر کیفیت کو جنسی جذبے کے ماتحت لانے کی کوشش کرتا ہے تو اقبال اس سے شدید اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذہبی شعور کی تشریح وتفہیم اس کے مافیہ کو جنسی تہیجات کا نتیجہ قرار دے کر نہیں کی جاسکتی۔ اقبال کہتے ہیں:

''مذہبی شعور کی تشریح وتفہیم اس کے مافیہ کو جنسی تہیجات کا نتیجہ قرار دے کر بھی نہیں کی جاسکتی۔ شعور کے دونوں صورتیں ''جنس اور مذہبی'' زیادہ تر ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں یا دونوں اپنے کردار، مقاصد اور اس طرز عمل کے لحاظ سے جوان سے مترتب ہوتا ہے ایک دوسرے مختلف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جذب مذہبی کی حالت میں ہم ایک ایسی حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں جو ایک مفہوم میں ہماری ذات کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔ مگر ماہر نفسیات کے نزدیک جذب مذہبی اپنی شدت کی بنا پر جو ہمارے وجود کی گہرائی میں تہلکہ مچا دیتی ہے لازمی طور پر ہمارے تحت الشعور کی

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۳۹

۲۔ اس آیت مبارکہ کے یہاں انطباق اور اقبال کے ترجمے اور اس سے اخذ کردہ استدلال میں کئی اشکالات ہیں۔ دیکھیے محمد سہیل عمر، خطبات اقبال نئے تناظر میں، ص ۲۷۔۲۳۷ نیز نذیر نیازی، سید، مترجم تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۶ء، ص ۳۵

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۴۰

کارفرمائی معلوم ہوتی ہے''۔(۱)

جبکہ اقبال کا موقف یہ ہے کہ:

''اگر کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفس زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دھارے میں بدل جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدی اپنی تمام تر محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہو گئی ہے''۔(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک:

''نرے نفسیاتی منہاج سے جذب مذہبی کو علم ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے جدید ماہرین نفسیات کے لیے ناکامی اسی طرح مقدر ہے جس طرح جان لاک اور لارڈ ہیوم کے لیے تھی''۔(۳)

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس صداقت کی ضمانت کیا ہے اور کیا ہمارے پاس ایسا کوئی معیار موجود ہے جو اس بات کی صداقت ہم پر عیاں کر دے کہ عارفانہ تجربہ ہمارے ذہن کی تخلیق نہیں بلکہ واقعی عارفانہ ہے۔ اس کے لیے اقبال دو معیارات پیش کرتے ہیں۔ عقلی معیار سے اِن کی مراد سائنس اور فلسفہ ہے۔(۴) جسے عارفانہ تجربہ کی تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے اور افادیتی معیار سے ان کی مراد وہ کلچر ہے جو اس تجربہ کی بنا پر وجود میں آتا ہے اور زندگی کے تقاضوں کے عین مطابق ہوتا ہے۔(۵)

اقبال وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت میں تین روایتی دلائل؛ کونیاتی، غایتی اور وجودیاتی (۶) کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے ضمن میں یہ سب کے سب دلائل ناکافی ہیں۔ اقبال کے نزدیک اِن کی ناکامی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ ظاہری دنیا اور باطنی دنیا اور فکر و وجود کی دوئی کے قائل ہیں:

''ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ فکر کو ایک ایسی قوت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو چیزوں پر خارج سے عمل کرتی ہے۔ یہ طرز فکر ایک جانب ہمیں محض ایک میکانکیت عطا کرتا ہے اور دوسری جانب یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابلِ عبور خلیج حائل کر دیتا ہے''۔(۷)

فکر اور وجود میں دوئی قائم کر دینے سے اور انھیں الگ الگ تصور کرنے سے فکر اور تصور میں مغائرت پیدا ہو جاتی ہے:

''تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم فکر کو محض ایک اصول کی طرز پر نہ لیں جو خارج سے اپنے مادہ کی تنظیم و تربیت کرتا ہے بلکہ بطور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت گری خود کرتا ہے۔ اس مفہوم میں فکر یا تصور اشیاء کی اصل فطرت سے متغائر نہیں رہے گا بلکہ ان کی حتمی اساس اور اشیاء کے جواہر کا تشکیل کرنے والا ہوگا جو ان کے کرداروں میں شروع

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۴۱۔۴۲

۲۔ ایضاً، ص ۴۲

۳۔ ایضاً

۴۔ قادر، سی، اے ''اقبال کی نظر میں عارفانہ تجربہ اور فلسفہ'' مشمولہ علامہ اقبال۔ حیات، فکر و فن، مرتبہ: ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۳۱۱

۵۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۴۳

۶۔ ایضاً، ص ۴۷۔۵۰

۷۔ ایضاً، ص ۴۹۔۵۰

سے ہی اثر انداز ہے اور انھیں ان کے متعین کردہ نصب العین کی طرف حرکت زن رہنے کی تحریک دیتا ہے۔ مگر ہماری موجودہ صورت حال تو فکر اور وجود کی ثنویت کو ناگزیر تصور کرتی ہے۔ انسان کا عمل کا ہر سانحہ صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے: ایک نفس جو کہ جانتا ہے اور ایک شی دیگر جسے کہ جانا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے بالمقابل معلوم کو معروض گردانے پر مجبور ہیں، جو از خود موجود ہے، جو نفس سے خارج بھی ہے اور خود مختار بھی اور جانے کے عمل سے بے نیاز ہے۔''(۱)

اقبال کے خیال میں ظاہر دنیا اور باطنی دنیا وجودِ مطلق کے دو رخ ہیں اور فکر اور وجود میں عینیت پائی جاتی ہے۔ قرآنِ پاک ظاہری تجربات و مشاہدات اور باطنی تجربات و مشاہدات دونوں کو حقیقتِ کاملہ کے نشانات سمجھتا ہے۔ لہٰذا، اقبال کے خیال میں فکر کا تعلق صرف ظاہری دنیا سے نہیں بلکہ فکر ہی بالآخر اپنی بلند سطح (وجدان) پر ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے ادراک تک لے جاتی ہے:

''غایتی اور وجودیاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حتمی نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ تجربے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں۔ وہ منہاج جو باطنی اور خارجی دونوں قسم کے تجربات کو اُس حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے جو اوّل بھی ہے اور آخر بھی، جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے''۔(۲)

اقبال، عالمِ انسانی کے لیے سائنس کی افادیت کے قائل ہیں مگر ساتھ ہی وہ اس کے محدود دائرے کی بھی وضاحت کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں طبیعیات تجربی علم ہونے کی حیثیت سے عالمِ محسوسات کا مطالعہ کرتی ہے۔ طبیعیات کا ماہر مظاہرِ فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حِسّی مظاہر کے روابط اور قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس طرح اس علم کا مطالعہ مادی دنیا یا عالمِ محسوسات تک محدود ہوتا ہے وہ اپنے اس تنگ دائرے سے ہرگز باہر نہیں جاتا۔ وہ کنویں کے مینڈک کی طرح اس ظاہری دنیا ہی کو حقیقی اور مفید تصوّر کرتا ہے۔ مدت تک خارجی دنیا کی اشیاء کی صفات کے علم کو مادّے کا تابع سمجھا جاتا تھا۔ مادّہ پرست اس بات کے حامی تھے کہ مادّہ ہی ہماری نفسی کیفیات اور باطنی تغیّرات کا اصلی سبب ہے۔ وہ افکار و عمل کو مادّے کے اثرات کا نتیجہ سمجھتے تھے:

''اب سوال یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی کا راستہ جو حواس کا مرہونِ منت ہے کیا اُس حقیقت مطلق تک پہنچتا ہے جو لازمی طور پر مذہب کی حقیقت مطلق سے مختلف ہے۔ کیا فطری علوم آخرش مادیت سے وابستگی رکھتے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریات قابلِ اعتماد علم کی تشکیل کرتے ہیں کیونکہ وہ قابلِ تصدیق ہیں اور ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم فطرت کے بارے میں پیش گوئی کر سکیں اور اسے قابو میں رکھ سکیں۔ مگر ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد منظم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربے کے جزوی مطالعات جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر آتے''۔(۳)

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۵۰

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، ص ۶۰

اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی وجدان، حقیقت سے ہمیں کلی آگاہی بخشتا ہے جبکہ سائنس، جس کا تعلق ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے ہے، وجود مطلق کا کلی ادراک نہیں کر سکتی، اس کے لیے بالآخر مذہبی وجدان ہی کی ضرورت پیش آتی ہے:

''فطری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور ذہن سے ہے لیکن جونہی آپ سوال اٹھاتے ہیں کہ مادہ زندگی اور ذہن کس طرح آپس میں متعلق ہیں۔ تو آپ کو ان علوم کے جزوی رویوں کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقتاً ان علوم کی حیثیت فطرت کے مردہ جسم پر منڈلانے والی گدھوں کی سی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکتی ہیں۔ سائنس کے موضوع کے طور پر فطرت ایک مصنوعی سی بات بن جاتی ہے۔ اس تصنع کی وجہ وہ انتخابی عمل ہے جو سائنس کو اپنے نتائج میں حتمیت حاصل کرنے کی خاطر اپنانا پڑتا ہے۔ جس لمحے آپ سائنس کے موضوع کو مکمل انسانی تجربے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں وہ اپنا ایک بالکل مختلف کردار ظاہر کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، کو حقیقت کے کسی جزوی نقطہ نظر سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں سچے ہیں تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہٰذا علم کی تشکیل میں جو تصورات ہم کام میں لاتے ہیں وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق کسی تجربے کی مخصوص سطح کی مناسبت سے اضافی ہوتا ہے''۔ (۱)

اقبال کے خیال میں طبیعیات تجربی علم ہونے کی حیثیت سے عالمِ محسوسات کا مطالعہ کرتی ہے۔ طبیعیات کا ماہر مظاہر کے مطالعہ و مشاہدہ پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حسی مظاہر کے روابط اور قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس طرح اس کا عالم مادی دنیا یا عالم محسوسات تک محدود رہتا ہے (۲) وہ اپنے اس تنگ دائرے سے ہرگز باہر نہیں جاتا۔ وہ اسی ظاہری دنیا کو حقیقی اور مفید تصور کرتا ہے۔ اسی لیے مدت تک خارجی دنیا کی اشیاء کی صفات کے علم کو مادے کے تابع سمجھا جاتا تھا۔ مادہ پرست اس بات کے حامی تھے کہ مادہ ہی ہماری نفسی کیفیات اور باطنی تغیرات کا اصلی سبب ہے۔ وہ افکار و عمل کو مادے کے اثرات کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ اقبال بتاتے ہیں نظریۂ اضافیت اور کوانٹم نظریے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ ایک ہی شے کہیں ذرے کا اظہار کرتی ہے اور کہیں موج کے خواص۔ مادے اور توانائی میں کوئی اساسی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ (۳) مادہ پرستوں اور دہریوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال تھا کہ ایک غیر مادی خالق، مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن اب ہم جانتے ہیں کہ مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں:

''طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۰۔۶۱

۲۔ ایضاً، ص ۵۰۔۵۱

۳۔ ایضاً، ص ۵۶۔۵۷

خودٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ اشیا موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب ناقابلِ ادراک شے یعنی مادہ ہے۔ وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہیولا متشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں"۔(۱)

اس طرح اقبال طبیعیات کے قدیم تصورِ مادیت کو رد کرنے کے ساتھ ساتھ حیاتیات کی میکانکیت کو بھی رد کرتے ہیں(۲)۔ اقبال، طبیعیات کے پیش کردہ تصورِ زمان سے بھی کلی اتفاق نہیں رکھتے۔ اُن کا کہنا ہے کہ

"یہ نظریہ زمان کے اُن ضروری خواص کو نظرانداز کرتا ہے جو ہمارے تجربے میں آئے ہیں"۔(۳)

اقبال کہتے ہیں کہ آئین سٹائن کا نظریہ بحیثیت ایک سائنسی نظریے کے اشیاء کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔(۴) اس بات کو بھولنا نہیں چاہیے کہ نظریہ اضافیت زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظرانداز کر دیتا ہے جو ہم پر گزرتی ہیں۔ اس لیے یہ کہنا ممکن نہیں کہ زمان کی ساری ماہیت صرف اُن خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جو نظریہ اضافیت میں بیان کی جاتی ہیں کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے صرف اُن پہلوؤں پر غور کرتا ہے جن پر ریاضیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی جا سکتی ہے۔

طبیعیات اور سائنس کے نظریوں کی اس خامی اور نقص کو بیان کرنے کے بعد اقبال زمان کی اُن خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبیعیاتی نظریے سے باہر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خالص طبیعیاتی نقطۂ نظر سے ہم زمان کی صرف جزئی تعین کر سکتے ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک پتہ چل سکے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ:

"پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ سے عبارت ہے۔ زمان میں فطرت کے مرور کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے"(۵)

اس کے ثبوت میں اقبال مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ (۱۰:۶)

بے شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا، اس میں نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (۲۵.۶۲)

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کیے ہوئے ہے۔

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۵۲

۲۔ ایضاً، ص ۵۹۔۶۰

۳۔ ایضاً، ص ۵۷

۴۔ ایضاً،

۵۔ ایضاً، ۶۴

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّٰهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى (۳۱:۲۹)

يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ (۳۹:۵)

کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ رات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاندی اور سورج کو مسخر کر رکھا ہے، ایک وقت مقرر تک کے لیے۔

وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۲۳:۸۰)

اور وہی ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردش لیل ونہار''۔(۱)

اور ساتھ ہی اقبال بتاتے ہیں کہ:

''کچھ اور بھی ایسی آیات ہیں جن میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشاندہی کی گئی ہے اور جو شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتی ہیں''۔(۲)

یوں اقبال، سائنس کے تصورِ زمان سے آگے بڑھ کر ایسے زمان کی بات کرتے ہیں جس کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہوسکتا ہے۔ مندرجہ بالا اقتباس میں ''شعور کی نامعلوم سطحوں'' سے اقبال کی مراد ''وجدان'' ہی ہے، جس کی مدد سے ہم اس زمان کا شعور حاصل کر کے حقیقتِ مطلقہ تک رسائی پاسکتے ہیں۔

اقبال خود اسی طرف اشارہ کرتے ہیں:

''اس بات میں شک نہیں کہ کائنات زمان میں واقع ہے۔ تاہم چونکہ یہ ہمارے خارج میں ہے لہٰذا اس بات کا امکان ہے کہ ہم اس کے وجود کے بارے میں شک وشبہ ظاہر کریں۔ اس ''زمان میں وقوع'' کے معنی کو مکمل طور پر جاننے کے لیے ہمیں وجود کی ایک ایسی مثال کا مطالعہ کرنا چاہیے جس میں کسی قسم کا شک نہیں کیا جاسکتا اور جو ہمیں دوران کی بلاواسطہ بصیرت عطا کرتی ہے۔ میرا ان اشیاء کا ادراک جو میرے سامنے موجود ہیں ایک تو سطحی ہوتا ہے اور دوسرے وہ خارج سے ہوتا ہے مگر میری اپنی ذات کا میرا ادراک داخلی، قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعوری تجربہ وجود کی اُس خاص سطح سے تعلق رکھتا ہے جہاں ہمارا حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے''۔(۳)

اسی لیے اقبال برگساں کے اس خیال سے متفق ہیں کہ حقیقت کا علم وجدان سے ہوتا ہے۔ کیونکہ وجدان میں جیتی جاگتی حقیقت سے واسطہ پڑتا ہے اور حرکت کا عمل ایک مسلسل عمل دکھائی دیتا ہے۔(۴) اقبال کے خیال میں زمان ومکان جامد، اٹل اور نہ بدلے جانے والے شئوں یا جہات نہیں ہیں۔(۵) دراصل زمان ومکان کے پیمانے، اس خارجی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جو ہماری عقل کی آفریدہ ہے۔ اور عقل زمان ومکان کی اندرونی سطحوں تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ کیونکہ وہ معمول کے تجربے پر ہی اکتفا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کانٹ نے یہ سوال اُٹھایا تھا کہ ''کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے''۔

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۴۔۶۵

۲۔ ایضاً، ص ۶۵

۳۔ ایضاً، ص ۶۵۔۶۶

۴۔ ایضاً، ص ۱۷

۵۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء، ص ۴۹

اور اُس نے اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔(۱) اس منفی جواب کے لیے اُس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ ہمارا علم زمان و مکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزائے ترکیب پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے قابلِ فہم نہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذاتِ خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلۂ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے غلاف سے نکالنا ہوگا۔ اسی طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں کانٹ کے نزدیک زمان و مکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے شئون یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی ہیں اور موضوع ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظِ دیگر ''شے کماہی'' یا شے بذاتہٖ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہیں۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی ''شے کماہی'' کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔(۲) اقبال کانٹ کے اس موقف سے تو متفق ہیں کہ زمان و مکان موضوعی ہیں۔ لیکن جہاں کانٹ زمان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیا بظاہر کا ہے یعنی اشیا جیسی کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہیں تو اقبال کانٹ کی اس بات سے اختلاف کرتے ہیں۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک ہمارے معمول کے تجربے کے علاوہ تجربے کی اور سطحیں اور مدارج بھی ہیں اور ہمارے اس ریاضیاتی زمان و مکان کے سوا اور زمان و مکان بھی ہیں جہاں عقلِ انسانی پہنچنے سے قاصر ہے:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۳)

اقبال، کانٹ پر تنقید کرتے ہوئے ابنِ عربی اور عراقی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ زمان و مکان اٹل اور جامد جہات نہیں لہٰذا معمول کے تجربے سے ہٹ کر تجربے کے اور بھی مدارج ہو سکتے ہیں:

''کانٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کرلیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں۔ چنانچہ واحد سوال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے؟ کانٹ کے شیئے بذاتہ، اور شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کہ بارے میں کانٹ کے نقطۂ نظر میں ہی بعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ سپین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۱۶
۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۸
۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۲۰

''محسوس و مشہود'' اور کائنات ''معقول'' ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، فکر اور شاعری عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زماں کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں''۔(۱)

اقبال کہتے ہیں کہ معمول سے ماورا دوسرے تجربات اور محسوسات اور ریاضیاتی زمان و مکان سے آگے زمان و مکان کے دوسرے نظاموں تک رسائی قلبی واردات ہی کے ذریعے ممکن ہے اور اس ضمن میں مذہبی وجدان ہی ہماری رہنمائی کرتا ہے۔

ایں جہانِ چیست ؟ صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ اور دیدۂ بیدارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زماں چہ مکاں شوخیِ افکار من است (۲)

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کی یہ بات درست ہے کہ:

''اقبال کو یقین تھا کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تواتر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصل صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں ہی انائے الٰہی موجود ہوتا ہے''۔(۳)

یعنی اقبال کے نزدیک حقیقی دوران کو پہچان کر ہی، حقیقتِ مطلقہ تک پہنچا جا سکتا ہے۔ مگر حقیقی دوران کو پہچاننے کے لیے عرفان (وجدان) کی ضرورت ہے۔ نظم ''زمانہ'' میں اقبال وقت کی زبانی کہتے ہیں۔

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اُس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ (۴)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ مذہبی وجدان ہی ہے جو حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے، سائنس کے محض عقلی اور حسی تجربات و مشاہدات کے ذریعہ حقیقتِ نہائی تک پہنچنا ممکن نہیں:

''یوں نظر آتا ہے کہ ''حقیقت'' تک تصورات کے ذریعے سے پہنچنا کوئی بالکل سنجیدہ طریق کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کے برقی خلیے (الیکٹرون) کوئی حقیقی شئے ہیں یا نہیں یہ محض نشانات یا اشارات محض ایک روایت بھی ہو سکتے ہیں۔ صرف مذہبی ہی جو لازمی طور پر ایک طریق زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا سنجیدہ انداز ہے''۔(۵)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۱۶۔۲۱۷
۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ۴۰۹
۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان'' مشمولہ: اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، لاہور، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۲، ص ۱۲۷
۴۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۵۸
۵۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۱۸

اقبال مزید فرماتے ہیں:

''مذہب کا اعلیٰ تصور جو زندگی کی وسعتوں کا متلاشی ہے لازمی طور پر ایک تجربہ ہے اور تاریخی طور پر اس نے سائنس سے بھی پہلے اسے اپنی لازمی بنیاد کی حیثیت سے تسلیم کر لیا تھا۔ اس سطح پر مذہب انسانی شعور کو نکھارنے کی ایک سچی کوشش سے عبارت ہے اور یوں تجربے کی اپنی مختلف سطحوں کے لیے اسی طرح ناقدانہ رویہ رکھتا ہے جس طرح کہ خود اپنے مختلف مدارج پر فطرتیت (نیچرل ازم) جرح وتنقید کرتی ہے''۔(۱)

اقبال، حقیقتِ مطلقہ کے صحیح ادراک کے ضمن میں مذہبی وجدان کی ضرورت واہمیت کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہبی واردات ومشاہدات ہماری شخصیت کی شیرازہ بندی کر کے اُسے مستحکم کرتے ہیں اور حقیقتِ مطلقہ سے ہمارا رابطہ ممکن بناتے ہیں۔ اقبال وقوفِ مذہبی وروحانی کو مبنی برحقیقت خیال کرتے ہیں اور ہر قوم کے متصوفانہ ادب کو اس کا شاہد قرار دیتے ہیں:

''جہاں تک حقیقت کی فطرتِ مطلقہ کا تعلق ہے سائنس کو اپنی مہم میں کچھ بھی داؤ پر نہیں لگانا پڑتا لیکن جہاں تک مذہب کا تعلق ہے خودی کا، ایک ایسے مرکز کی حیثیت سے جس کا کام ذاتی طور پر زندگی اور تجربے میں تصورف کرتا ہے، سارا مستقبل ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ کردار کو، جو کہ صاحب کردار کی قسمت کے فیصلے پر مشتمل ہے، وہم والتباس پر منحصر نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ ایک غلط تصور تفہیم کو غلط راہ پر لے جا سکتا ہے مگر ایک غلط کام پورے انسان کو پستیوں میں گرا دیتا ہے اور بالآخر انسانی خودی کو پورے ڈھانچے کو تباہ کر سکتا ہے۔ ایک خیال محض انسانی زندگی کو جزوی طور پر متاثر کرتا ہے۔ مگر عمل کا تعلق حرکی طور پر حقیقت مطلقہ سے ہے اور اس سے عام طور پر حقیقت کی طرف ایک پورے انسان کا ایک مسلسل رویہ ظاہر ہوتا ہے۔ بلاشبہ عمل، یعنی نفسیاتی اور عضویاتی افعال پر کنٹرول رکھتے ہوئے خودی کی تعمیر کر کے اس کا حقیقت مطلقہ کے ساتھ فوری طور پر ربط پیدا کرنا، اپنی صورت اور ماہیت کے اعتبار سے انفرادی ہوتا ہے بلکہ اسے لازمی طور پر انفرادی ہونا چاہیے۔ تاہم اس کے اندر یہ خصوصیت موجود ہے کہ دوسروں کو اپنے ساتھ شریک کرلے اور وہ اس طرح کہ دوسرے بھی اس عمل کو کرنا شروع کر دیں تاکہ وہ اپنے طور پر دریافت کر سکیں کہ وہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں کس قدر موثر ہے۔ ہر زمانے کے اور تمام ممالک کے مذہبی تجربے کے ماہرین کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بڑی صلاحیتیں اور امکانات ہیں۔ اگر اس قسم کے حیات بخش شعور اور علم افروز تجربے کے امکانات کو کھول دیں تو مذہب کے امکان کا سوال بطور ایک اعلیٰ تجربے کے بالکل جائز ہو جائے گا اور وہ ہماری سنجیدہ توجہ کا مرکز بن سکے گا''۔(۲)

اقبال کہتے ہیں کہ طبیعیات اور حیاتیات کی طرح نفسیات بھی روحانی تجربے کے ادراک سے قاصر ہے۔ جدید نفسیات نے ہمیں مذہب کی کنہ کے بارے میں ایسے نظریات دیے ہیں جو مذہب کی کُنہ کے بارے میں حقیقی بصیرت عطا کرنے کی بجائے مذہب کے متعلق غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ اقبال کے خیال میں جدید نفسیات ابھی تک مذہب اور اُس کی گوناں

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص۲۱۶

۲۔ ایضاً، ص ۲۱۸۔۲۱۹

گوں واردات کو سمجھ نہیں سکی:

''جدید نفسیات مذہبی زندگی کی دہلیز تک کو بھی نہیں چھو پائی۔ اور وہ اُس سے جسے مذہبی تجربے کی گونا گونی کہا جا سکتا ہے سے بہت دور ہے''۔(۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ جدید مغربی مفکرین اور ماہرینِ نفسیات کے برعکس اگر ہم عالمِ اسلام کے اصلاح شدہ اعلیٰ تصوف میں کی جانے والی علمی مساعی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم وحکمت کے ایسے قیمتی موتی ملتے ہیں۔ جو واقعتاً روحانی تجربات کے بارے میں مثبت انداز میں روشنی ڈالتے ہیں اور مذہبی واردات ومشاہدات میں پائی جانے والی بوقلمونی اور تنوع سے آگاہ کرتے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال سترہویں صدی ممتاز عبقری اور نابغہ شخصیت حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کا واقعہ پیش کرتے ہیں اور اس کا مقصد یوں بیان کرتے ہیں:

''میرا سادہ سا مقصد یہ ہے کہ اس تجربے کے لامتناہی تنوع کے بارے میں کچھ اظہارِ خیال کروں جن سے الوہیت کی تلاش میں خودی گزرتی اور ان کی چھان بین کرتی ہے۔(۲)

اقبال واقعہ یوں بیان کرتے ہیں:

''حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کے سامنے ایک شخص عبدالمومن کا تجربہ بیان کیا گیا:

''مجھے یوں لگتا ہے جیسے آسمان اور زمین اور خدا کا عرش اور دوزخ اور جنت میرے لیے تمام ختم ہو چکے ہیں۔ جب میں اپنے اردگرد دیکھتا ہوں تو انھیں کہیں موجود نہیں پاتا۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ میرے سامنے کوئی بھی موجود نہیں۔ یہاں تک کہ خود مجھے اپنا وجود گم نظر آتا ہے۔ خدا لامتناہی ہے کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور یہ روحانی تجربے کی آخری حد ہے۔ کوئی بھی ولی اس حد سے آگے نہیں جا سکا''۔

حضرت مجدد الف ثانی نے اس کا یوں جواب دیا کہ:

''یہ تجربہ جو بیان کیا گیا ہے اس کا ماخذ ہر لحظہ اپنی حالت بدلتا ہوا قلب ہے۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ تجربے کا حامل قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی تک ایک چوتھائی بھی عبور نہیں کر سکا۔ روحانی زندگی کے محض پہلے مقام کو پانے کے لیے باقی تین چوتھائی منازل بھی طے کرنا ضروری ہیں۔ اس مقام سے پرے اور مقامات بھی ہیں جو روح، سرِ خفی اور سرِ اخفی کے نام سے معروف ہیں۔ ان میں سے تمام مقامات جنھیں مجموعی طور پر عالمِ امر کہتے ہیں، کے اپنے اپنے مخصوص احوال اور واردات ہیں۔ ان مقامات سے گزرنے کے بعد سچائی کا طالب بتدریج خدا کے اسماءِ حسنیٰ اور صفاتِ الٰہی سے منور ہوتا ہے اور بالآخر ہستی باری تعالیٰ کے نور سے فیضیاب ہوتا ہے''۔(۳)

یہ واقعہ پیش کرنے کے بعد اقبال اس پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:

''حضرت مجدد الف ثانی کے فرمودہ اس اقتباس میں جس بھی نفسیاتی بنیاد پر امتیازات قائم کیے گئے ہیں اس سے ہمیں

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۲۶
۲۔ ایضاً، ص ۲۲۷
۳۔ ایضاً، ص ۲۲۷۔۲۲۸

باطنی تجربے کی پوری کائنات کے بارے میں کچھ نہ کچھ تصور تو ملتا ہے جسے اسلامی تصوف کے ایک عظیم مصلح نے پیش کیا۔ ان کے ارشاد کے مطابق عالم امر یعنی رہنمائی دینے والی توانائی کی دنیا سے گزرنا ضروری ہے تاکہ اس منفرد تجربے تک رسائی حاصل ہو سکے جو وجودِ حقیقی کا مظہر ہے۔ اسی بنا پر میں کہتا ہوں کہ جدید نفسیات نے ابھی تک اس موضوع کی بیرونی حد کو بھی چھوا تک نہیں۔ ذاتی طور پر میں حیاتیاتی یا نفسیاتی سطح پر تحقیق کی موجودہ صورت حال کے بارے میں بھی پر امید نہیں"۔(۱)

اقبال کے اس تبصرے سے واضح طور پر یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اُن کے نزدیک حیاتیات اور نفسیات (اور طبیعیات) کی سطح پر وجودِ حقیقی تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ روحانی وجدان (باطنی تجربہ) ہے، جس کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال مغرب سے نٹشے کی مثال پیش کرتے ہیں جس میں عرفانی کی جھلک پیدا ہوئی لیکن مغربی فلسفے اور سائنس کی روایات نے اُسے بھٹکا دیا۔ اس اندازِ فکر نے اُسے روحانی وجدان کی بصیرت سے بے خبر رکھا۔ اُس نے اپنی بصیرت کی تعبیر امارت پسندی کے نظام میں دیکھی۔ وہ اپنی اندرونی قوتوں کی پروردہ بصیرت (وجدانِ) کو نہ سمجھ سکا کیونکہ اُس کی روحانی زندگی کسی مردِ کامل کی رہنمائی سے محروم تھی۔ لہٰذا وہ مقامِ کبریا کو سمجھنے میں ناکام رہا۔

"پس (نٹشے جیسا) ذہین آدمی، جس کی بصیرت مکمل طور پر محض اس کی اندرونی قوتوں کی پروردہ تھی ناکام ہو گیا اور وہ اس لیے بے ثمر رہ گیا کہ اس کی روحانی زندگی کسی مردِ کامل کی خارجی رہنمائی سے محروم تھی"۔(۲)

اقبال اپنے فارسی اشعار میں یہی بات کچھ یوں بیان فرماتے ہیں:

آنچہ او جوید مقام کبریاست
ایں مقام از علم و حکمت ماوراست (۳)

خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشہ کز کشتِ دل آید بروں (۴)

اقبال نے اپنے ایک فارسی شعر میں اس خواہش کا بھی اظہار کیا ہے کہ کاش نٹشے حضرت احمد سرہندی کے دور میں ہوتا تو اُسے روحانی رہنمائی میسر آ جاتی:

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سرورے سرمدے (۵)

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۲۸
۲۔ ایضاً، ص ۲۲۹-۲۳۰
۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ۷۴۱
۴۔ ایضاً
۵۔ ایضاً،

یہی بات وہ اپنے حوالے سے بھی کہتے ہیں کہ اگر نیٹشے اُن کے دور میں ہوتا تو وہ اُسے مقامِ کبریا سے آگاہ کرتے:

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اُس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے (۱)

اقبال کے اِن افکار سے واضح ہے کہ اُن کے نزدیک مقامِ کبریا سمجھنے یعنی حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کے لیے روحانی وجدان ضروری ہے۔ اگر چہ اُن کے نزدیک طبیعی سائنس اور روحانی وجدان کا مقصد حقیقت کی تلاش ہے:

''سچی بات تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس اگر چہ مختلف طریق ہائے کار استعمال میں لاتے ہیں مگر وہ اپنے مقصد و مدعا میں ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقتِ مطلق تک رسائی ہے''۔ (۲)

تاہم اقبال کے نزدیک سائنس کی نسبت مذہب کا طریق کار زیادہ حقیقی اور اہم ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں حقیقت کی تلاش زیادہ اہمیت اور شدت رکھتی ہے:

''سائنسی اور مذہبی طریق کار دونوں گویا ایک دوسرے کے متوازی چلتے ہیں۔ دونوں درحقیقت ایک ہی دنیا کی تشریح و تعبیر ہیں۔ ان میں اختلاف یہ ہے کہ سائنسی عمل میں خودی ایک تماشائی کا سا نکتہ نظر رکھتی ہے، جبکہ مذہبی عمل میں خودی اپنے مختلف رجحانات میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے اور ایک یکتا اور منفرد کردار سامنے لاتی ہے جس میں مختلف تجربات مرکب دعوٰی کی صورت میں ایک ہمہ گیر رویے میں جمع ہو جاتے ہیں۔ (۳)

علامہ اقبال کے مطابق طبیعی سائنس میں نفس کا زاویہ نگاہ خارجی ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں نفسِ انسان تمام متضاد اور متخاصم قوتوں میں وحدت پیدا کر کے اپنے تجربات کی تنظیم سے ان کے رنگ اور اِن کی صفات بدل ڈالتا ہے۔ اس طرح طبیعی طریقِ تحقیق بھی بے کار نہیں لیکن وہ بصیرتِ نفس کے لیے ناکافی ہے۔ اگر چہ یہ دونوں ہی اپنے اپنے میدان میں تجربے کی تطہیر کا عمل کرتے ہیں۔ ہیوم اور آئن سٹائن مظاہرِ فطرت کے تجزیے اور اس کے تزکیے میں مصروف رہے۔ طبیعی سائنس کا رخ یہ ہے کہ تمام تحقیقات میں نفسی عناصر کی آمیزش سے تحقیق کو پاک کیا جائے تا کہ خارجی قوت اپنی اصلی حقیقت میں منکشف ہو سکے۔ شیخ احمدؒ سرہندی کی کوششیں نفسی علم میں اسی نوعیت کی ہیں کہ ایک فرد کے ذاتی میلان کے تقاضوں کو برطرف کر کے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کی بے لوث کوشش کی جائے اور جن احوالِ نفسی کی علتیں محض جسمانی ہیں، اِن کو خارج کر دیا جائے۔ جب انسان اِن احوال و تجربات تک پہنچ جاتا ہے تو اس کو حق الیقین سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے نفس بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تصوفِ عالیہ کا مدعا بھی یہی رہا ہے کہ خودی کو اُس کی نفسانی خواہشات سے پاک کر کے باطنی تجربے کی اُس بلند سطح تک پہنچایا جائے، جہاں وہ روحانی وجدان کی وہ قوت حاصل کر لے جو اُسے حقیقتِ

۱۔ کلیاتِ اقبال اردو، ۳۸۵

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۳۰

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۰۔۲۳۱

مطلقہ سے واصل کر دیے:

''مذہبی نفسیات کا عملی طالب علم بھی تطہیر کے بارے میں ایسا ہی نکتہ نظر رکھتا ہے۔ اس کی معروضی حس بھی اس طرح انہماک رکھتی ہے جس طرح کا انہماک کوئی سائنس دان اپنے میدان عمل میں رکھتا ہے۔ ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرہ تحقیق سے مخصوص تکنیکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کی نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تا کہ بالآخر وہ ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتمی اور قطعی تجربہ نئے عمل حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی اور قطعی تجربہ نئے عمل حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی وہ اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی ہچکچاہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔ تاہم اس تجربے میں بذاتہ کسی قسم کی کوئی سرّیت نہیں اور نہ ہی جذبات انگیخت کوئی چیز ہے۔ اس تجربے کو جذبات سے محفوظ رکھنے کے لیے یقیناً مسلمان صوفیا کی تکنیک یہ رہی ہے کہ انھوں نے بالالتزام عبادت میں موسیقی کے استعمال کو ممنوع قرار دیا اور معمول کی روزانہ پڑھی جانے والی باجماعت نمازوں کی ادائیگی پر زور دیا تا کہ خلوت کے مراقبے سے غیر معاشرتی اثرات کا تدارک ہو سکے۔ یوں یہ تجربہ ایک مکمل طور پر فطری تجربہ ہے اور خودی کے لیے ایک اہم ترین حیاتیاتی جواز کا حامل ہے۔ یہ تجربہ انسانی خودی کی فکر محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پا لینے سے عبارت ہے''۔(۱)

اقبال وجدان ہی کو حقیقتِ مطلقہ سے قرب و اتصال کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ یہ مذہب ہے جو انسان میں وجدانی بصیرت پیدا کرتا ہے۔ اس لیے اقبال فلسفہ (فکر) پر مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ فلسفہ صرف افکار و نظریات پر مشتمل ہوتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کو دور سے دیکھتا ہے۔ جبکہ مذہبی واردات زندہ اور حقیقی تجربے ہیں۔ ان سے اخروی حقیقت سے براہِ راست آگاہی اور شناسائی حاصل ہوتی ہے:

''مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند ہوتے ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو تجربے کی کثرتیت کو ایک تنظیم میں لا سکے۔ وہ گویا حقیقت کو قدرے فاصلے سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ، تعلق اور اتصال ہے۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بہت بلند اُٹھنا ہوگا اور اپنی تسکین ایک ایسے ذہنی رویے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب ''دُعا'' کہتا ہے۔ یہ وہ آخری الفاظ ہیں جو پیغمبر اسلام ﷺ کے لبوں پر تھے''۔(۲)

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ سے قرب و اتصال کے لیے وجدان کی ضرورت ہے جبکہ یہ وجدان حاصل کرنے کے لیے مذہبی رویے یعنی دعا (نماز + مراقبہ + ذکر وغیرہ) درکار ہے:

''دعا اپنی اصل میں جبلی ہے علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۳۱۔۲۳۲

۲۔ ایضاً، ص ۸۰

صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب واکتساب ہے۔ تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دُعا کے عمل میں یہ ست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطۂ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پر اسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔ یہ خیال نہ فرمایئے گا کہ میں خود ایمائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمائی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو وا کرنے میں کچھ بھی کارگر نہیں ہوتی۔ روحانی تابندگی جو انسان شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے کہ علی الرغم یہ اپنے بعد کوئی حیات افروز اثرات نہیں چھوڑتی۔ نہ ہی میں کسی مخفی، خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں۔ بلکہ میری ساری تگ و تاز یہ ہے کہ آپ کی توجہ ایک ایسے حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراؤں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے''۔(۱)

اقبال کے مطابق حقیقتِ مطلقہ کا صحیح ادراک اور انکشاف وجدان ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ وجدان کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ کے جس تصور سے آگاہی ہوتی ہے، وہ اقبال کے الفاظ میں یہ ہے:

''ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ علم گو نامکمل ہے کیونکہ یہ محض ایک نکتہ آغاز ہے یہ حقیقت کی فطرتِ مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے''۔(۲)

اس طرح اقبال کے مطابق جو ادراک اور فہم ہمیں فلسفہ کے دائرہ میں نہیں مل سکتا کیونکہ یہ دائرہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایمانیات میں قدم رکھنے سے حاصل ہوسکتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اپنی ماہیت میں ایسی ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات وخیالات سے کہیں زیادہ قریبی وسیلے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور وہ وسیلہ عبادت ہے۔ عبادت آخر کار ہماری روح کی بصیرت کا باعث ہوتی ہے اور اس بصیرت سے وہ راز ہماری فہم میں آتے ہیں جو حقیقتِ اولیٰ کو ہم پر منکشف کرنے لگتے ہیں۔ یہ راز خالی خولی قیاسات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔ یہ عبادت ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ عبادت میں ہم انائے مطلق کی بارگاہ کو کھٹکھٹاتے ہیں اور اپنا سرِ تسلیم خم کیے رہتے ہیں۔

''کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے''۔(۳)

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۱۱۰۔۱۱۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۱۰

۳۔ ایضاً، ص ۱۱۳

اور انائے مطلق کا دروازہ مسلسل کھٹکھٹانے سے اس بارگاہ میں ہماری پذیرائی ہوتی ہے اور ہماری روح پر ایسے ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی طریقہ سے ممکن نہیں۔ یہ راز انائے مطلق کی کُنہ کو انائے انسانی پر منکشف کرنے لگتے ہیں۔ مگر اقبال حقیقتِ مطلقہ کے وجدان کا آغاز خود اپنی ذات کے وجدان سے کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب تر لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقت مطلقہ تک پہنچتے ہیں:

''مادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمتر خودیوں کی ایک بستی ہے جن میں سے باہمی عمل اور میل جول کے ایک خاص درجۂ ارتباط پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کی طلب گار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکتفی ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے''۔(۱)

اقبال کے نزدیک ذات کا وجدان وہ نقطۂ انحراف فراہم کرتا ہے جو عقلیین اور تجربیین کے طریقِ تحقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ چڑھائی میں پیچ دار اور مشکل ہے لیکن اشیاء کی اساسی ماہیت کے براہِ راست انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کا وجدان ظن وقیاس کے بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ ہم اس طرح وجدان کے ذریعے اپنی ہستی اور فطرت سے گزر کر ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے (۲)

اقبال ہم سے بار بار یہ اپیل کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے یگانگت، ہمدردی اور لگاؤ پیدا کریں کہ اس طرح ذات کی حقیقت، اختیار اور معاد کے اثبات تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہمارے لیے وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات اور اس کی ماہیت کے ادراک کی راہ بھی ہموار کر دیتا ہے۔(۳)

یوں اقبال کا تصورِ وجدان بھی اُن کے فلسفۂ خودی ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم ''وجدان، ذات کا عرفان اور ذات سے وصال ہے''۔(۴) اقبال کے نزدیک بھی عرفان کے یہی معنی ہیں۔ اور وہ اس کی پہلی منزل انسان کی اپنی ذات کے عرفان کو قرار دیتے ہیں اور پھر یہی عرفان ذاتِ الٰہی کے وجدان کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اور ذات الٰہی کا عرفان محض حسی ادراک یا منطقی عقل سے نہیں ہو سکتا۔ ادراک اور عقل کعبۂ وجود کا طواف کرتے رہتے ہیں لیکن حریم ذات میں داخل نہیں ہو سکتے۔ عقل وخرد جب تک وجدان سے ہم آغوش نہ ہو وہ حقیقت کو نہیں پا سکتی یہ وجدان ہی ہے جس سے شاہد ومشہود کی وحدت کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ ماہیتِ اشیاء کے باطن سے ہم آہنگ ہو کر انھیں پہچان لیتا ہے اور محض خارج سے

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۳۰
۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۸۴
۳۔ عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبعیات، ص ۲۲
۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ''اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم'' مشمولہ، اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۶۲

ان کا مشاہدہ نہیں کرتا۔

اسی وجدان کو صوفیائے اسلام نے عشق، عرفان، معرفت اور کشف کے نام سے ایک روحانی واردات اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا اور اقبال نے اسی روحانی واردات کو حقیقتِ اصلیہ تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا۔ خطبات میں وقوفِ مذہبی، وقوفِ روحانی اور وجدان کے نام سے نہ صرف فلسفہ بلکہ قرآن وحدیث کے ذریعے اس کا ثبات کیا اور اُس حسی تہذیب وتمدن اور نظریۂ حیات کا بھرپور رد کیا جس کے مطابق مادّے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعۂ علم نہیں، لہٰذا مابعد الطبیعات اور حقیقتِ مطلقہ کا علم ممکن نہیں۔ اقبال نے بتایا کہ محض عقل اور حواس ہی علم کے ذرائع نہیں بلکہ اِس سے آگے ایک شے وجدان بھی ہے اور درحقیقت وجدان ہی حقیقتِ مطلقہ کی پہچان کا اصل ذریعہ ہے اور وجدان کے ذریعے مذہبی حقائق اور حقیقتِ اولیٰ کا ادراک واثبات کیا جاسکتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

''حسی تہذیب وتمدن اور نظریۂ کائنات نے دلوں میں یہ بات بٹھا دی کہ مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے ماسوا اور کوئی دوسرا ذریعۂ علم نہیں۔ یہ تھا وہ نظریۂ حیات جس کے خلاف اقبال نے جہاد کیا۔ اس کے مقابلے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات مظہرِ حیات ہے اور حیات کی ماہیت اس نفس کی تخلیقی اور تکمیلی کوششوں کے مظاہر ہیں۔ مظاہر کو عقلِ انسانی عملی زندگی کی خاطر لزوم کے نقطۂ نظر سے سمجھتی ہے لیکن اس جبر ولزوم کو سمجھنے والا نفس خود لزوم کی کوئی کڑی نہیں۔ زندگی کا جوہر خودی اور اختیار ہے اور اس کا عمل تخلیقِ مسلسل اس زندگی کے وجدان کو جو نفس کو براہِ راست حاصل ہوتا ہے، عشق کہتے ہیں۔ بالالفاظ دیگر عشق زندگی کی اصل ہے''۔(۱)

سائنس، علم وادراک کو تجربہ اور حس کے دائرے تک محدود کرتی ہے اور یوں مادے تک ہی محدود ہو کر رہ جاتی ہے اور پھر اس مادیت پسندی اور میکانکیت کے ڈانڈے روحانیت، مذہب اور حقیقتِ مطلقہ کے انکار سے جاملتے ہیں۔ فلسفہ بھی صرف کلیات وتعلیمات پر اکتفا کرتا ہے۔(۲) یہ بھی عقلی تلاش کا نام ہے۔ یہ عام زمان ومکان ہی کو تجربات کے سانچے قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک اس سے آگے تجربے کی کوئی سطح نہیں، لہٰذا مابعد الطبیعیات کا وجود نہیں اور مابعد الطبیعیات ممکن نہیں تو ثباتِ ذاتِ الٰہی بھی ناممکن ہے۔ اقبال کا تصورِ وجدان انہیں سائنسی اور فلسفیانہ خیالات کے خلاف ایک مؤثر ردِعمل ہے۔ جس کے ذریعے اقبال مابعد الطبیعیات کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہیں جو بالآخر مذہبی معتقدات اور ذاتِ باری تعالیٰ کے پرایمان وایقان تک لی جاتی ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے درست لکھا ہے کہ:

''زمان ومکان جنہیں کانٹ نے سارے تجربات کے سانچے قرار دیا تھا اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام ''مکانی زمانی'' تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسرے سطحیں ہوسکتی ہیں۔ بے شک مابعد الطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پائے لیکن اگر تجربے کی ایسی

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ''اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم'' مشمولہ: اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۶۸
۲۔ تسہیل خطبات اقبال، ص ۷۶

سطحیں ممکن ہیں جو ''زمانی ومکانی'' ''تعینات سے آزاد'' ''حقیقت فی نفسہٖ'' کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر مابعدالطبیعیات بھی ممکن ہے۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تر بھی ایک سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ایک نادر تجربہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نہ ادراک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر وادراک کی حدود سے ماورا چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ تو ادراک کی گرفت میں آتی ہے نہ فکر کی''۔(۱)

لہٰذا جب فکر و ادراک، نظریہ اور محض حسی تجربہ مذہبی صداقتوں اور حقیقتِ مطلقہ کا ادراک کرنے میں ناکام ہو جاتے ہیں تو اقبال اِن ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں کیونکہ بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

''اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے، اُن کے لیے مذہبی صداقتیں ہی بنیادی ہیں اور ازبس اہمیت رکھتی ہیں''۔(۲)

اقبال انہی مذہبی صداقتوں کے اثبات کے لیے وجدان کی نشاندہی کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہستی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کا ادراک وجدان کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح، اقبال نے مادیت، میکانیت، عقل محض اور حسی تجربے کی بنیاد پر استوار ہونے والی دہریت کے خلاف وجدان کو اثباتِ ذاتِ باری تعالیٰ اور مذہبی صداقتوں کے اثبات کا ذریعہ ثابت کر کے، دین اسلام اور اسلامی فلسفہ کی قابلِ قدر خدمت انجام دی ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ کچھ لوگ اسے اقبال کی غلطی قرار دیتے ہیں اور وجدان کی حیثیت کے بارے میں مشکوک ہیں۔ لہٰذا الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

''اقبال کے مطالعہ کی دوسری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے مذہبی عقاید بالخصوص ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ روحانی وجدان یعنی مذہبی تجربے کو قرار دیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ روحانی وجدان کوئی چیز نہیں۔ ہوسکتا ہے مذہبی لوگوں نے اس سلسلے میں جو تجربے بیان کیے ہیں وہ صداقت پر مبنی ہوں لیکن یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس میں حواس اور وہم کی کارروائی ہو اس میں ایقائے شیطانی کا بھی امکان ہے۔ ان امکانات کو اقبال نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مجدد الف ثانیؒ نے لکھا ہے کہ صوفیاء کے الہامات دین میں حجت نہیں ہیں۔ اِن میں نفس کی وسوسہ انگیزی اور شیطان کی طرف سے دخل اندازی دونوں کے خطرے موجود ہیں۔ اس لیے بات وہی صحیح ہے جو نصوصِ قطعی سے ثابت ہو''۔(۳)

وجدان کو مذہبی عقاید اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ ماننے پر اصرار کو اقبال کی غلطی قرار دینا اور وجدان کی حیثیت کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار کرنا کوئی نئی بات نہیں۔ اس کے پس پردہ درحقیقت اسلامی روحانیت اور تصوف کی مخالفت کا جذبہ کارفرما ہے۔ یہ باتیں تصوف مخالف ذہنیت کی عکاسی کرتی ہیں اور ایسی باتیں وہی لوگ کرتے ہیں جنھیں تصوف کا کوئی بھی پہلو گوارا نہیں۔ یہی وہ غیر علمی رویہ ہے جس کی بنا پر امتِ مسلمہ کی جدید نسل روحانیت سے تہی دست ہوتی جارہی ہے اور شاندار روحانی قوتوں میں تنزلی کے باعث نہ صرف اپنا وقار کھو رہی ہے بلکہ تصوف جیسے علم کے بے مثال سرچشمے سے دور ہو کر حقیقت سے بھی دور ہوتی جارہی ہے۔ تصوف، شریعت سے الگ کوئی شے تو

ا۔عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعدالطبیعیات، ص ۳۵

۲۔ایضاً، ص ۱۸

۳۔الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۵

نہیں۔ بے شمار صوفیا کے نزدیک تو تصوف نام ہی شریعت پر چلنے اور اس کی پابندی کرنے کا ہے۔(۱) حضرت جنید بغدادیؒ نے ایسے تصوف کو مردود قرار دیا ہے جو شریعت کا پابند نہیں۔(۲) تصوف، حقیقتِ مطلقہ سے قُرب حاصل کرنے کا محض ایک نظام اور طریق کار ہے جو حقیقت میں اسلام کا اصل مقصود و مدعا ہے۔ وجدان یا کشف سے ذاتِ باری کی معرفت کے طریق کا عملی اظہار اسلامی تصوف ہی میں ہوا ہے جیسا کہ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے لکھا ہے:

''وجدان سے رجوع کرنے کا تقاضا نیا نہیں بلکہ درحقیقت اقبال سے پہلے بھی یہ دعوت دی جا چکی ہے انسانی ذہن نے اس اضافی علم سے ناآسودہ ہو کر جو عقل اور حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے، صوفیانہ تجربے کی جستجو کی ہے نظری شعور حقیقتِ مطلقہ کو گرفت میں لانے کا متمنی ہوتا ہے لیکن اس میں ناکام رہتا ہے، اس بات کو کانٹ نے پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا ہے۔ علمِ مطلق کی یہ پیاس شاید ایک خاص قسم کے وجدان سے بجھائی جا سکتی ہے۔ صوفی کے دعوے کے مطابق حقیقت کے مطلق یا مکمل علم کی یہ فطری آرزو صرف وجدان ہی سے پوری ہو سکتی ہے''۔(۳)

لہٰذا وجدان کے ذریعے، حقیقتِ مطلقہ کا ادراک دراصل صوفیانہ دعویٰ ہے، اس لیے وجدان کی حیثیت تصوف مخالف افراد کی نظروں میں کھٹکتی ہے اور یہ یقیناً ایک غیر علمی رویہ ہے۔ اقبال نے تو اس صوفیانہ واردات کو عقلی (سائنسی اور فلسفیانہ) معیار اور علمی (افادیتی) معیار پر پرکھا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ:

''اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہو سکتا ہے۔ اس کے باطنی اور صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے بالمقابل اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی''۔(۴)

اقبال تاریخِ انسانی کے الہامی اور متصوفانہ ادب کو وجدان کی حقیقت کی کسوٹی کے طور پر پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ تاریخِ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے اور اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔(۵)

لیکن اس کا کیا کیجیے کہ تصوف کے آغاز ہی سے لے آج تک، ہر دور میں ایسے افراد موجود رہے ہیں جو تصوف کی ہر بات اور ہر پہلو کو بغیر سوچے سمجھے رد کر دینے کے عادی ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ہم ایک دہریے سائنسدان کا پیش کردہ سائنسی اصول تو مان لیتے ہیں۔ (چاہے یہ اصول یا قانون بعد میں غلط ہی قرار پائے) مگر ایک مسلم صوفی کی کوئی بھی بات ماننے کو تیار نہیں۔ باقی ہر تجربہ منظور مگر صوفیانہ تجربہ قابلِ قبول نہیں! اقبال اسی رویے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۔ تراب الحق قادری، سید، تصوف و طریقت، لاہور، زاویہ پبلشرز، ۲۰۰۲ء، ص ۷۱۔۹۵

۲۔ محمد شریف بقا، اقبال اور تصوف، لاہور، جنگ پبلشرز، ۱۹۹۱ء، ص ۲۶

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۹

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۳۲

۵۔ ایضاً

''اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر رد کر دیا جائے''۔(۱)

ورائے عقل ہیں اہلِ جنوں کی تدبیریں (۲)

حضرت مجدد الف ثانیؒ بھی اسی خیال کے حامی نظر آتے ہیں:

''صوفیہ کے نزدیک علم الیقین سے مراد وہ یقین ہے جو اثر سے مؤثر کی طرف استدلال کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ صوفیہ کے علم الیقین میں وہ ارتباط مکشوف ہے اور اہل استدلال کے علم الیقین میں ارتباط نظری ہے جو فکر اور دلیل کا محتاج ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجود اثر سے وجود موثر کی طرف انتقال کرنا صوفیہ کے لیے حدسی بلکہ بدیہی ہے۔ استدلال والوں اور علماء کے لیے یہ انتقال نظری اور فکری ہے صوفیہ کا یقین کشف و شہود میں داخل ہے اور دوسرے گروہ کا یقین استدلال کی تنگی سے نہیں نکل سکتا۔ صوفیہ کے علم الیقین میں استدلال کا اطلاق کرنا ظاہر صورت پر مبنی ہے جو اثر سے موثر کی طرف انتقال کرنے پر مشتمل ہے۔ درحقیقت کشف و شہود ہے برخلاف علما کے علم الیقین کے جو حقیقت میں استدلال ہے چونکہ یہ فرق باریک اکثر لوگوں پر پوشیدہ رہا ہے اس لیے مرتبہ حیرت میں رہے ہیں اور ان میں بعض نے رسائی اور کم فہمی کی باعث ان بزرگواروں پر جنہوں نے صوفیہ کے علم الیقین کی تفسیر اثر سے مؤثر کی استدلال کرنے سے کی ہے زبان اعتراض دراز کی ہے''۔(۳)

صوفیاء نے وجدان کو حقیقت اولیٰ کے ادراک کا ذریعہ اور طریقہ قرار دیا ہے اور اقبال بھی تصورِ وجدان کو مذہبی عقاید اور حقیقتِ مطلقہ کے اثبات اور ادراک کے طریق کے طور پر، منکرینِ مذہب، منکرینِ مابعد الطبیعیات اور مفکرینِ خدا کے رد کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ اس طرح اقبال حقیقتِ مطلقہ اور مذہبی عقاید کا اثبات کر کے اور اِن کے ادراک کو ممکن قرار دے کر دراصل اسلام کی ناقابلِ فراموش خدمت انجام دے رہے ہیں۔ اقبال کا قصور صرف اتنا ہے کہ انھوں نے اپنے مقصد کے حصول کی خاطر صوفیانہ واردات یعنی اسلامی تصوف کا سہارا لیا ہے۔ لہٰذا صرف اس بنا پر وجدان کو حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کے ذریعے کے طور پر رد کرنا، اسے مشکوک قرار دینا اور غیر اسلامی و غیر شرعی طریق قرار دینا (یہ استدلال کرتے ہوئے کہ یہ نصوصِ قطعی سے ثابت نہیں) قرینِ انصاف نہیں۔ اگر وسیع النظری اور کھلے دل و دماغ سے افکارِ اقبال کا مطالعہ کیا جائے تو صاف محسوس ہوگا کہ اقبال کے تمام تصورات کی بنیاد قرآن و حدیث ہے۔ اور اقبال کے تصورِ وجدان کی بھی یہی کیفیت ہے؛ بقول ڈاکٹر عشرت انور:

''اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے۔ اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور ازبس اہمیت رکھتی ہیں۔ اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔ صرف نظریہ اور محض حسی تجربہ، دونوں ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں

۱۔ تجدیدیاتِ فکریاتِ اسلام

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۴۷

۳۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر سوم، مترجمہ: عالم الدین، قاضی، لاہور، ادارہ اسلامیات، سن ندارد، ص ۲۳۲۔۲۳۳

ناکام رہتے ہیں کانٹ کے برخلاف اقبال علم کو علمی و تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک شاعر فلسفی کی حیثیت سے، اپنے زورِ بیان کے ساتھ، وہ اسلامی صوفی کے دروازے پر دستک دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا، اسرارِ ذات کا، اس کے اختیار اور معاد کا براہ راست انکشاف ہو۔ اس طرح ہستی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور اس کی ماہیت کا تحقیق ہوسکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال وجدان کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقتِ مطلقہ کا درک ہی اس وجدان کا مقصود ہے"۔(۱)

اور پھر اقبال نے تو وجدان (وقوفِ سری/ وقوف مذہبی) کو محض اسلامی تصوف کے ذریعے ہی نہیں بلکہ قرآن وحدیث سے ثابت کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وجدان اور عشق کے الفاظ تو قرآن وحدیث میں دکھائی نہیں دیتے مگر آیاتِ الٰہی پر جو قرآنِ پاک میں بار بار غور کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور رسول پاک ﷺ نے جو بار بار اللہ سے حصولِ علم اور اشیاء کی حقیقت عیاں کرنے کی دعائیں کی ہیں، اقبال کے نزدیک یہ دراصل حقیقتِ اصلیہ ہی کے ادراک کی جانب اشارے ہیں۔ اب سوال پیدا ہوگا کہ قرآنِ مجید نے اللہ کی نشانیوں پر بار بار غور وفکر کی جو دعوت دی ہے اس کا تعلق تو عقل سے ہے، وجدان، جو کہ صوفیانہ وادرات ہے، سے نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبال نے عقل اور وجدان میں تفریق نہیں کی بلکہ وہ تو وجدان کو فکر ہی کی ایک اعلیٰ قسم قرار دیتے ہیں۔(۲)

اقبال متعدد قرآنی آیات پیش کر کے (۳) یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ قرآنِ حکیم کے نزدیک مشاہدۂ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اُجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے۔(۴) اس طرح اقبال عقل وفکر اور تجربے ومشاہدے کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کی اہمیت قرآنِ مجید سے ثابت کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اسلام نے تو مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔(۵) کیونکہ حقیقت اپنے آپ کو اپنے مظاہرات میں عیاں کرتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ حقیقت تک رسائی کے لیے طریقِ وجدان (وقوفِ مذہبی/ وقوفِ سری) کی اہمیت وضرورت بھی بیان کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ علم الٰہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ تاریخی اعتبار سے اس مقصد کے لیے کیے گئے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے اور قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک لازمی امر تصور کرتا ہے انسانی تجربے کے تمام

۱۔ عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۸

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۳۰

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۔۳۰

۴۔ ایضاً، ص ۳۰

۵۔ ایضاً، ص ۳۱

پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے جس حقیقت کی علامات انسان کے ظاہر و باطن میں منکشف ہوتی رہتی ہیں۔(۱) اقبال کے نزدیک حقیقت کو جاننے کے بالواسطہ طریقے میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے سابقہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے۔(۲) تاہم دوسرا طریقہ حقیقتِ سے براہِ راست تعلق کا ہے جس میں وہ ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔(۳) اسی دوسرے طریقے کو اقبال باطنی وجدان یا بصیرت کہتے ہیں اور حقیقتِ مطلقہ کو براہ راست پہچاننے کی یہ بصیرت اتقیاء، صابرین، صادقین اور یقین والوں کو نصیب ہوتی ہے۔قرآنِ مجید نے متعدد مقامات پر، اسی جانب بڑے لطیف اشارے کیے ہیں:

''اور یہ دولت نہیں ملتی مگر صابروں کو اور اسے نہیں پاتا مگر بڑے نصیب والا''۔(۴)

نیز

''اور زمین میں نشانیاں ہیں مگر یقین والوں کو اور خود تم میں تو کیا تمھیں سوجھتا نہیں''۔(۵)

انسان، کائنات میں بکھری اللہ کی بے شمار نشانیوں پر مسلسل غور و فکر کے ذریعے، وہ باطنی قوت حاصل کر لیتا ہے جو اُسے معرفتِ الٰہی کی منزل تک لے جاتی ہے۔ اسلامی تصوف کی ساری تاریخ اسی تگ و دو سے عبارت ہے۔تصوف میں اسی وجدانی بصیرت کے لیے معرفت، کشف اور عین الیقین جیسی اصطلاحات استعمال ہیں۔ اقبال نے تصوف کی یہ اصطلاحات اور اِن کی تفاصیل بوجوہ استعمال نہیں کیں۔ سب سے اہم اور بڑی وجہ یہ ہے کہ علامہ کے مخاطبین ادراک بالحواس کے دائرے کے اسیر ہیں۔ اقبال اِن کو صرف عمومی تصور منتقل کرتے ہیں۔(۶) جمہور صوفیا کا مسلک یہ ہے کہ معرفت علم کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔(۷) اسی طرح کہا گیا ہے کہ اشیاء کا ظاہر کا علم، علم ہے اور اس کے باطن کا علم معرفت ہے۔(۸) علامہ جامی فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو تفصیل کے ساتھ جاننا معرفتِ الٰہی ہے''۔(۹)

اسی طرح امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ:

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۳۱

۲۔ایضاً

۳۔ایضاً

۴۔قرآن مجید، ۴۱:۳۵

۵۔ایضاً، ۵۱:۲۰

۶۔محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص ۶۷

۷۔محمد شتاق تجاوری، ''صوفیہ کا تصورِ اللہ'' مشمولہ نقوش قرآن نمبر، ج۔۴، ص ۱۹۹۔۲۰۷

۸۔ایضاً، ص ۲۰۰

۹۔محمد عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، مترجمہ: سید احمد علی، لاہور، مشتاق بک کارنر، سن ندارد، ص ۳۷

''معرفت بغیر کیفیت، بغیر مشاہدہ اور بلا واسطہ حق کے مشاہدہ کا نام ہے''۔(۱)

امام غزالی اور ابنِ عربی فرماتے ہیں کہ عقل معرفت حاصل نہیں کرسکتی۔ البتہ محلِ معرفت بن سکتی ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ کی بارگاہِ قدس سے معرفتِ الٰہی بطورِ عطیہ انسان پر نازل ہو تو عقل اس کو برداشت کرسکتی ہے اور اسے سمجھ سکتی ہے عقل کا صرف یہی کام ہے۔ وہ دلیل و برہان کی راہ سے معرفتِ الٰہی تک نہیں پہنچ سکتی۔(۲) ابنِ عربی ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ انسان اپنی وجدانی صلاحیتوں سے جتنا کچھ حاصل کرسکتا ہے۔ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے۔ انسان اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اس کی طرح حادث ہے۔ لہٰذا قویٰ حسی کے وسیلہ سے عقل نے جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص اور غیر اطمینان بخش ہے۔(۳)

اقبال کے خیالات عین یہی ہیں۔ اُن کے نزدیک بھی صرف نظریہ، حسی تجربہ اور عقل، حقیقتِ مطلقہ کی معرفت حاصل کرنے میں ناکام رہتے ہیں اور اس بنیاد پر مابعد الطبیعیات اور خدا کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا اقبال علم کو علمی اور تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے پر تیار نہیں۔ وہ اس سے آگے جاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ وجدان کے طریق سے حقیقتِ مطلقہ اور مذہب کی حقانیت تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے اور یہ مذہبی و صوفیانہ تجربہ بھی اتنا ہی وقیع اور علم کا اسی قدر معتبر اور قابلِ اعتماد تجربہ ہے جتنا کہ عام تجربہ ہوسکتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ وجدان کی منزل تک عقل و فکر کی سیڑھی کے ذریعے پہنچا جاسکتا ہے۔ مگر حقیقتِ مطلقہ کے صحیح اور براہِ راست ادراک کا حصول وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے، عقلِ محض اِس ادراک تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس کے لیے باطنی بصیرت کی ضرورت ہے، جو حسی ادراک سے ماورا ایک مذہبی تجربہ ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کے تصورِ وجدان کو قرآنی تائید حاصل ہوجاتی ہے۔ قرآن جو بار بار انسان کو مطالعۂ فطرت کی جانب راغب کرتا ہے، اُس کا مقصد یہی ہے کہ انسان، فطرت میں بکھری اللہ کی نشانیوں کو حواس سے محسوس کرے اور اِن کے پیچھے کارفرما ابدی سچائی کو تسلیم کرے۔ لیکن قرآن پاک جہاں مختلف ظاہری حسیات سے کام لے کر اِن آیاتِ الٰہی پر غور و فکر کرنے کا حکم دیتا ہے وہیں وہ بار بار قلبی بصیرت، باطنی وجدان، کشف یا الہام کی طرف بھی اشارے کرتا ہے:۔

بے شک اس (قرآن) میں نصیحت ہے اس کے لیے جو دِل رکھتا ہو یا کان لگائے اور متوجہ ہو۔(۴)

کیا وہ قرآن کو سوچتے نہیں یا بعض دلوں پر ان کے قفل لگے ہیں۔(۵)

۱۔ محمد غزالی، امام، احیاء العلوم، ج۔۳، مترجمہ: محمد احسن نانوتوی، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد، ص ۱۸

۲۔ محی الدین ابن عربی" فتوحاتِ مکیہ، مترجمہ: محمد فضل خان، لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء، ص ۹۵۔۹۶

۳۔ ایضاً، ص ۲۸۹

۴۔ قرآن مجید، ۵۰:۳۷

۵۔ ایضاً، ۴۷:۲۴

اِن دلوں میں بیماری ہے تو اللہ تعالیٰ نے اِن کی بیماری اور بڑھائی اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے بدلہ اِن کے جھوٹ کا۔(۱)

تو کیا زمین میں نہ چلے کہ اِن کے دل ہوں جن سے سمجھیں یا کان ہوں جن سے سنیں تو یہ کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔(۲)

پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے تو وہ پتھروں کی مثل ہیں بلکہ اِن سے بھی زیادہ سخت۔(۳)

کوئی نہیں مگر زنگ پکڑ گیا ہے ان کے دلوں پر جو وہ کماتے ہیں۔(۴)

بیشک جو لوگ کافر ہو چکے برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہ لائیں گے۔مہر کر دی اللہ نے اِن کے دلوں پر۔ان کے کانوں پر اور آنکھوں پر پردہ ہے۔(۵)

اور ہم نے اس (حضرت خضرؑ) کو علمِ لدنی سکھایا۔(۶)

(اللہ) جس کو چاہتا ہے حکمت عطا فرماتا ہے اور جس کو حکمت عطا ہو جائے اُس کو خیر کثیر عطا ہو گئی اور صرف اربابِ عقل و دانش ہی سمجھ سکتے ہیں۔(۷)

جس کو اللہ چاہے راہ دکھادے۔کھول دے اس کا سینہ حکمِ سرمدی کو۔(۸)

بھلا جس کا سینہ کھول دیا اللہ نے مسلمانی پر سو وہ اُجالے میں ہے اپنے رب کی طرف سے۔(۹)

۱۔قرآنِ مجید،۲:۱۰

۲۔ایضاً، ۲۲:۴۶

۳۔ایضاً، ۲:۷۴

۴۔ایضاً، ۸۳:۱۴

۵۔ایضاً،۲:۶۔۷

۶۔ایضاً، ۱۸:۶۵

۷۔ایضاً،۲:۲۶۹

۸۔ایضاً، ۶:۱۲۵

۹۔ایضاً،۳۹:۲۲

جھوٹ نہ دیکھا دِل نے جو دیکھا۔(۱)

سو کچھ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں پر دِل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں ۔(۲)

کسی آدمی کی حد نہیں کہ اس سے باتیں کرے اللہ مگر اشارے سے یا پردے کے پیچھے سے یا بھیجے کوئی پیغام لانے والا۔ پھر پہنچا دے اس کے حکم سے جو چاہے۔(۳)

جنہوں نے محنت کی ہمارے واسطے ہم سوجھا دیں گے ان کو اپنی راہ میں۔(۴)

تم نہ پاؤ گے ان لوگوں کو جو یقین رکھتے ہیں اللہ اور پچھلے دِن پر کہ دوستی کریں ان سے جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے مخالفت کی اگر چہ وہ ان کے باپ یا بیٹے یا کنبہ والے ہوں، یہ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان نقش فرما دیا اور اپنی طرف کی روح سے ان کی مدد کی۔(۵)

جن آیات کا ترجمہ پیش کیا گیا ہے، اِن میں سے اکثر امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاالعلوم میں قلبی وجدان اور باطنی بصیرت پر استدلال کے طور پر پیش کی ہیں۔(۶) اسی طرح متعدد احادیثِ مبارکہ بھی ملتی ہیں جن سے قلبی وجدان اور باطنی بصیرت پر استدلال کیا جاتا ہے۔ چند احادیثِ مبارکہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

''رسول پاک ﷺ نے فرمایا، دِل کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ صاف کیا ہوا دِل جس میں نورِ ایمان کی روشنی ہے یہ مومن کا دِل ہے۔

۲۔ سیاہ اور اندھا دِل وہ کافر کا دِل ہے۔

۳۔ وہ دِل جس پر غلاف ہے اور اس کا منہ بندھا ہوا ہے۔ وہ منافق کا دِل ہے۔

۴۔ وہ دِل جس میں ایمان اور نفاق دونوں ہوں۔

ایمان کی تاثیر اس میں ایسی ہوگی جیسے صاف پانی سبزہ کی نشوونما کرتا ہے اور نفاق کا اثر اس میں ایسے ہوگا جیسے پیپ سے زخم اور خراب ہو جاتا ہے پس جو چیز ان دونوں میں سے بڑھ جائے گی دِل پر اسی کا حکم لگایا جائے گا''۔(۷)

۱۔ قرآنِ مجید، ۵۳:۱۱

۲۔ ایضاً، ۲۲:۴۶

۳۔ ایضاً، ۴۲:۵۱

۴۔ ایضاً، ۲۹:۶۹

۵۔ ایضاً، ۵۸:۲۲

۶۔ محمد غزالیؒ، امام، احیاء العلوم، ج۔۳، مترجمہ: محمد احسن نانوتوی، ص ۱۰۔۷

۷۔ احمد و طبرانی بحوالہ تصوف و طریقت از سید شاہ تراب الحق، ص ۷۷

''دلوں کو زنگ لگ جاتا ہے جیسے پانی سے لوہے کو زنگ لگتا ہے''۔(۱)

حدیث قدسی ہے:

''میں نہ زمین میں سما سکتا ہوں اور نہ آسمان میں لیکن مومن کے دل میں سما سکتا ہوں''۔(۲)

رسولِ پاک ﷺ نے فرمایا: ''اگر بنی آدم کے دلوں پر شیاطین کا گزر نہ ہوتا تو آسمان کے فرشتے اور اسرارِ الٰہی انھیں دکھائی دیتے۔(۳)

رسول ﷺ نے فرمایا: ''ہر بندے کے دل کی دو آنکھیں ہوتی ہیں جن سے وہ غیب کا ادراک کرتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے بھلائی کرنا چاہتا ہے تو اس کے قلب کی دونوں آنکھوں کو کھول دیتا ہے تاکہ وہ ان چیزوں کو بھی دیکھ لے جو اس کی ظاہری آنکھوں سے پوشیدہ ہیں''۔(۴)

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ''جو شخص اپنے علم پر عمل کرے، اللہ تعالیٰ اس کو وہ علم عطا کرتا ہے جو اس کو حاصل نہیں''۔(۵)

جو شخص چالیس روز صبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ تنہائی اختیار کرے اللہ تعالیٰ اس کے دل سے حکمت کے چشمے اس کی زبان پر ظاہر کر دیتا ہے''۔(۶)

''جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بہتری کیا چاہتا ہے تو اس کے لیے ایک نصیحت کرنے والا اس کے دل میں کھڑا کر دیتا ہے''۔(۷)

''مومن کا دل صاف ہوتا ہے، اس میں چراغ روشن ہوتا ہے اور کافر کا دل سیاہ اور اندھا ہوتا ہے''(۸)

''قلبِ مومن ہنڈیا کے اُبال سے بھی زیادہ اُبلتا رہتا ہے''۔(۹)

۱۔بیہقی و مشکوٰۃ بحوالہ ایضاً، ص ۷۷

۲۔تراب الحق، سید، شاہ، تصوف و طریقت، ۷۹

۳۔احمد بحوالہ احیاء العلوم جلد ۳ از امام غزالی، مترجمہ: محمد احسن نانوتوی، ص ۱۹

۴۔الغزالی، محمد بن محمد، علم لدنی، لاہور، سیرت فاؤنڈیشن، ۲۰۰۶ء، ص ۱۲

۵۔ایضاً، ص ۳۱

۶۔ایضاً

۷۔احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۲۲

۸۔طبرانی بحوالہ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۲۳

۹۔احمد و حاکم بحوالہ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۳۲

''مومن کا دِل خدا تعالیٰ کی انگلیوں میں ہے''۔(۱)

''مومن کی فراست سے ڈرتے رہو کہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے''۔(۲)

''میری اُمت میں بعض لوگ الہام سے سچی خبریں کہنے والے ہیں اور عمر ان میں سے ہیں''۔(۳)

حدیث قدسی ہے کہ:

''جس بندہ کے دِل پر میں جھانکتا ہوں کہ میرے ذکر کا تمسک اس پر غالب ہے تو اس کی سیاست کا منتظم ہو جاتا ہوں اور اس کا جلیس اور ہم کلام و انیس ہوتا ہوں''۔(۴)

ان میں سے اکثر احادیثِ مبارکہ سے بھی امام غزالیؒ نے ''احیاء العلوم'' میں الہام کے ذریعے ادراکِ ذاتِ باری اور عقاید دینیہ پر استدلال کیا ہے۔ بہت سے دوسرے صوفیاء و علما کی طرح امام موصوف نے بھی انسان کی قلبی و باطنی بصیرت پر بڑی جامع بحث کی ہے اور انسان کی وجدانی بصیرت کو قرآن و حدیث سے ثابت کیا ہے۔(۵)

لہٰذا ایک جگہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

''جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَا کَانَ لِبَشَرٍ اَن یُّکَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحیًا اَو مِن وَّرَآءِ حِجَابٍ اَو یُرسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِاِذنِهٖ مَا یَشَآءُ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو اب جاننا چاہیے کہ اہل تصوف علوم الہامی کی طرف راغب ہوتے ہیں علوم تعلیمی کی طرف مائل نہیں ہوتے اور یہی وجہ ہے کہ کتابیں مصنفین کی نہیں پڑھتے اور اقوال اور ادلہ سے بحث نہیں کرتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اوّل خوب مجاہدہ کرنا چاہیے اور صفات ذمیمہ اور تمام علائق کو قطع کر کے ہمہ تن و تمام ہمت خدائے تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونا چاہیے اور جب یہ بات حاصل ہو جاوے گی تو خدا تعالیٰ خود متکفل اور متولی اپنے بندہ کے قلب کا ہو جاوے گا اور جب وہ متولی ہوگا تو اس پر سایہ رحمت ہوگا اور قلب میں نور چمکنے لگے گا اور سینہ کھل جاوے گا اور سر ملکوت اس پر ظاہر ہوگا اور قلب کے سامنے سے حجاب دور ہو جاوے گا اور امور الٰہیہ کے حقائق اس میں روشن ہوں گے''۔(۶)

امام غزالیؒ مزید لکھتے ہیں:

۱۔ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۳۲

۲۔ ترمذی، بحوالہ احیاء العلوم، ص ۳۸

۳۔ بخاری، بحوالہ احیا العلوم، جلد ۳، ص ۴۱

۴۔ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۴۱

۵۔ دیکھیے احیاء العلوم، ج۔۳، ص ۱۰۔۷۷ نیز ''الغزالی'' از شبلی نعمانی، لاہور، اسلامی کتب خانہ، سن ندارد، ص ۲۱۶۔۲۲۶

۶۔ محمد غزالی، امام، احیاء العلوم، ج۔۳، ص ۳۱

''بندے کا کام بس اتنا ہے کہ محض تصفیہ کرے اور اپنی ہمت کو ارادۂ صادق کے ساتھ متوجہ کرے اور رحمت الٰہی سے انکشاف کا ہمیشہ منتظر اور پیاسا رہے۔ بس انبیاء اور اولیاء پر امر منکشف ہوجاتا ہے اور دلوں پر نور پھیل جاتا ہے کچھ تعلیم اور نوشت و خواند کتب سے نہیں ہوتا بلکہ دنیا میں زہد کرنے اور خلائق سے منقطع ہونے اور اشغالِ دنیوی سے فارغ البال ہونے اور تمام ہمت متوجہ الی اللہ ہونے سے ہوتا ہے کیونکہ جو اللہ کا ہو رہتا ہے اللہ اس کا ہو جاتا ہے''۔(۱)

اِن دونوں اقتباسات کے آخری جملے پڑھنے سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ وجدان اور الہام کے ذریعے ادراکِ حقیقتِ مطلقہ کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے معنی امورِ الٰہیہ کا بندے پر منکشف ہونا اور اُسے تائیدِ الٰہی حاصل ہونا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز (۲)

ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کی پہچان، ادراک اور معرفت سے یہ مراد نہیں کہ بندہ اپنی آنکھ سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے لگتا ہے۔ اقبال بھی جب یہ کہتے ہیں کہ وجدان کے ذریعے انسان حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست شادکام ہوتا ہے۔(۳) تو اس سے اُن کی مراد حقیقتِ مطلقہ کا ادراک ہے نہ کہ اُس کا دیدار جیسا کہ بعض اصحاب کو غلط فہمی ہوتی ہے۔ اور اس غلط فہمی کو بھی انھوں نے اقبال کے تصورِ وجدان کو غیر اسلامی ثابت کرنے کی دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔(۴) اقبال کا روحانی و مذہبی وجدان کا تصور کوئی نیا نہیں بلکہ بے شمار مسلم صوفیا اور علما اسے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کے حقیقی سرچشمے کے طور پر ابتداء ہی سے بیان کرتے چلے آئے ہیں۔ حضرت ابی بن کعبؓ نے ''نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح'' کی تفسیر میں فرمایا کہ یہ مثال نورِ مومن اور اُس کے دل کی ہے۔(۵) زید بن اسلمؒ نے لوحِ محفوظ کو، جو قرآن پاک میں وارد ہے، مومن کا قلب کہا ہے۔(۶) صوفیاء کا تو مقصد ہی، اس باطنی بصیرت کو مجاہدہ و ریاضت کے ذریعے جاگزیں کر کے قربتِ الٰہی کا حصول رہا ہے۔ امام غزالیؒ کے علاوہ دیگر متعدد صوفیا و علما نے اپنی کتابوں میں اس حوالے سے بہت کچھ لکھا ہے۔(۷)

حضرت شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

''انسان میں تین لطائف (یعنی قائم بالذات اور مجرد عن المادہ) ہوتے ہیں۔ ایک عقل، دوسرا قلب اور تیسرا نفس اور

۱۔ محمد غزالی، امام، احیاء العلوم، ج۔۳، ص ۳۱

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۲۴

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۷

۴۔ مثلاً دیکھیے الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص ۲۲۷۔۲۷۱

۵۔ محمد غزالی، امام، احیاء العلوم، ج۔۳، ص ۲۰

۶۔ ایضاً

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے نقوش، قرآن نمبر، ج۔۲، ص ۱۴۶۔۲۱۰

یہ تینوں ادراک واحساس کے ذرائع ہیں''۔(۱)

حضرت ابنِ عربی اور حضرت مجدّد الف ثانیؒ نے نہ صرف اس موضوع پر گراں قدر حقائق قلمبند کیے،(۲) بلکہ اپنے مکاشفات اور احوال و مقامات کا اضافہ کر کے اسے چار چاند لگا دیے۔ ابنِ مسکویہ اور ابنِ رازی کے ہاں بھی وجدانی بصیرت کے اثبات پر اصرار دکھائی دیتا ہے۔(۳) فارابی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ:

''بعض لوگوں میں نفسِ قدسیہ ہوتا ہے جو ایک صاف شفاف آئینہ کی طرح ہوتا ہے''۔(۴)

اسی طرح مفسرین نے بھی وجدان کو بطورِ ذریعہ علم تسلیم کیا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

غرض کہ قرآن کا مبدء استدلال یہ ہے کہ:

۱۔ اس کے نزول کے وقت دین داری اور خدا پرستی کے جس قدر عام تصورات موجود تھے وہ نہ صرف عقل کی آمیزش سے خالی تھے، بلکہ ان کی تمام تر بنیاد غیر عقلی عقائد پر آ کر ٹھہر گئی تھی، لیکن اس نے خدا پرستی کے لیے عقلی تصور پیدا کیا۔

۲۔ اس کی دعوت کی تمام تر بنیاد تعقل و تفکر پر ہے اور اس خصوصیت کے ساتھ وہ کائنات کی خلقت کے مطالعے و تفکر کی دعوت دیتا ہے۔

۳۔ وہ کہتا ہے: کائنات خلقت کے مطالعہ و تفکر سے انسان پر تخلیق بالحق کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے یعنی وہ دیکھتا ہے کہ اس کارخانۂ ہستی کی کوئی چیز نہیں جو کسی ٹھہرائے ہوئے مقصد اور مصلحت سے خالی ہو کر اور کسی بالاتر قانونِ خلقت کے ماتحت ظہور میں نہ آئی ہو۔ یہاں جو چیز بھی اپنا وجود رکھتی ہے ایک خاص نظم اور ترتیب کے ساتھ حکمتوں اور مصلحتوں کے عالمگیر سلسلے میں بندھی ہوئی ہے۔

۴۔ وہ کہتا ہے: جب انسان ان مقاصد و مصالح پر غور کرے گا تو عرفانِ حقیقت کی راہ خود بخود اس پر کھل جائے گی اور جہل و کوری کی گمراہیوں سے نجات پا جائے گا''۔(۵)

مولانا ابوالکلام آزاد، قرآن مجید کی نظر میں، وجدان کی اہمیت و ضرورت پر قرآنی آیات ہی سے استدلال کرنے۔

۱۔ شاہ ولی اللہ، حضرت، حجۃ اللہ البالغہ، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد، ص ۱۶۷

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ابنِ عربیؒ کی کتب فتوحاتِ مکیہ، فصوص الحکم نیز حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی کا مضمون ''مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور'' نیز ظفر اقبال خان کا مضمون ''فلاسفہ کا الہاتی تصور'' مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، ص ۱۔۱۴۷

۴۔ سعید اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰

۵۔ ابوالکلام آزاد، مولانا، ترجمان القرآن، ج۔۱، ص ۳۹۔۴۰

۶۔ ایضاً، ص ۳۰۔۴۱

(۲) کے بعد، اس بحث کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

''یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن کا اسلوب بیان یہ نہیں کہ نظری مقدمات اور ذہنی مسلمات کی شکلیں ترتیب دے پھر اس پر بحث و تقریر کر کے مخاطب کو رد و تسلیم پر مجبور کرے۔ اس کا تمام تر خطاب انسان کے فطری وجدان و ذوق سے ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے: خدا پرستی کا جذبہ انسانی فطرت کا خمیر ہے۔ اگر ایک شخص اس سے انکار کرنے لگتا ہے تو یہ اس کی غفلت ہے اور ضروری ہے کہ اسے غفلت سے چونکا دینے کے لیے دلیلیں پیش کی جائیں لیکن یہ دلیل ایسی نہیں ہونی چاہیے جو محض ذہن و دماغ میں کاوش پیدا کر دے، بلکہ ایسی ہونی چاہیے جو اس کے نہاں خانۂ دِل پر دستک دے اور اس کا فطری وجدان بیدار کر دے۔ اگر اس کا وجدان بیدار ہو گیا تو پھر اثباتِ مدعا کے لیے بحث و تقریر کی ضرورت نہ ہوگی، خود اس کا وجدان ہی اسے مدعا تک پہنچا دے گا''۔(۱)

عالمِ اسلام کے ایک بلند پایۂ عالم اور محقق و مفسر کے وجدان کے حوالے سے، اِن خیالات سے یہ حقیقت واضح ہوتی دکھائی دیتی ہے کہ وجدان، کوئی غیر اسلامی طریق کار نہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ابوالکلام آزاد کے اِن خیالاتُ اور علامہ اقبال کے خیالات میں یک گونہ مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ لہٰذا وجدان کے بارے میں اقبال کے تصورات کو ایک معتبر مفسرِ قرآن کی تائید بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اقبال کے مخاطبین چونکہ فلسفے کے اساتذہ اور طلبہ اور متشکلین تھے اور اقبال نے فلسفے اور منطق کے اسیر جدید ذہن کو مابعدالطبیعیات، مذہب اور وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کا قائل کرنا تھا لہٰذا انھیں عہدِ حاضر کی فلسفیانہ اصطلاحات کا سہارا لینا پڑا، ورنہ بقول سید نذیر نیازی جو خود بھی فلسفہ کے ایک فاضل استاد تھے:

''دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے، قرآن مُجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحبِ خطبات نے اگر عہدِ حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتارانِ فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے''۔(۲)

اس طرح سائنس کے میدان سے تعلق رکھنے والے ممتاز ماہرِ اقبالیات، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقمطراز ہیں۔

''اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایۂ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر مثنوی مولانا روم کی آٹھ سو برس قبل ''قرآن در زبان پہلوی'' سمجھا گیا تو ہم کلامِ اقبال کو بھی الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں''۔(۳)

برصغیر کے ایک معروف اور مستند عالمِ دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی بھی اقبال کی فکر کا سرچشمہ قرآن کو قرار دیتے ہیں اور وجدان کے طریق سے اثباتِ باری تعالیٰ کے اقبالی تصور کو قرآن کے تصور کے عین مطابق قرار دیتے ہیں:

''اس میں شبہ نہیں ہوسکتا کہ خطبات جس فکر کے حامل ہیں اس کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے اور جیسا کہ سید نذیر نیازی کی رائے ابھی آپ نے سُنی، خطبات کا اصل مدار بحث ذات باری تعالےٰ کا اثبات ہی ہے، آپ قرآن مجید کو بار بار

۱۔ ابوالکلام آزاد، مولانا، ترجمان القرآن، ج۔۱، ص ۱۴۱

۲۔ نذیر نیازی، سید، مترجم، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۳۵

۳۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، مقدمہ از ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، ص ۷

اور سمجھ کر تلاوت کیجیے تو آپ کو وہاں بھی یہی محسوس ہوگا کہ قرآن کی اصل اسپرٹ اور اس کا بنیادی نقطۂ نظر توحید و صفات باری تعالٰی کا اثبات اور دل و دماغ کی گہرائیوں میں اسے اتار دینا ہی ہے۔ جب یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو اب وحی رسالت، انسان کی حیثیت، خدا اور کائنات سے اس کا تعلق، اعمال اور خیر و شر اور ان پر جزا و سزا، یہ سب مسائل مباحث جو مذہب کا موضوع ہیں، اسی ایک عقیدہ سے متفرع ہوتے ہیں اور قرآن اِن کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ قرآن مجید میں ذات و صفات باری تعالٰی کے اثبات کے لیے جو دلائل بیان کیے گئے ہیں وہ سب وجدانی ہیں، یعنی انسانی عقل اس کا ادراک کر سکے یا نہ کر سکے، بہر حال قلب اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس پر یقین رکھتا ہے''۔(۱)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی مزید لکھتے ہیں:

''اگر چہ علامہ نے فلسفہ و نفسیاتِ جدیدہ کے اکابر علماء کے اقوال کثرت سے نقل کیے۔ اور ان کی روشنی میں جدید انسان کی زبان میں اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے۔ لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے پہلے سے قرآن و سنت کی اساس پر وحی کے متعلق اپنا ایک نظریہ قائم کر لیا ہے اور علوم جدیدہ کو اس کے لیے بطور ایک مشاہدے کے پیش فرما رہے ہیں''۔(۲)

اس کے بعد، مولانا موصوف، وحی کا قرآنی مفہوم اور وحی کو ماورائے عقل ذریعہ علم، قرآنی دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔(۳) اور اس کا تعلق قلبی وجدان سے ملاتے ہوئے بتاتے ہیں:

''قرآن ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ جس طرح ذریعۂ علم و ادراک عقل ہے اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں مدرکات عقل کے مقابلے میں تیقن اور استحکام زیادہ ہوتا ہے۔ عقل کا علم حصولی یعنی بالواسطہ ہوتا ہے اور قلب سے حاصل شدہ علم حضوری یعنی براہ راست اور بلا واسطہ ہوا''۔

اور ساتھ ہی مولانا سعید احمد لکھتے ہیں:

''اب غور کیجیے کہ علامہ نے جو کچھ اس سلسلے میں لکھا اور علوم جدیدہ کی روشنی میں جن کو ثابت کرنا چاہا ہے وہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ حواس، تجربہ اور عقل کے ماورا ایک اور ذریعۂ علم ہے جو اعلٰی اور نہایت موثق و معتبر ہے''۔

اِن دلائل و تائیدی بیانات کی روشنی میں یہ حقیقت بلاخوفِ تردید بیان کی جا سکتی ہے کہ وجدان، قلبی بصیرت کشف اور الہام کو حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور اثبات کا ذریعۂ علم خود قرآن نے ٹھہرایا ہے اور احادیث مبارکہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔(۴) اور اقبال کا یہ کہنا کہ وجدان، اگر چہ عقل و فکر ہی کی ایک بلند ترین سطح ہے مگر حقیقتِ اولٰی اور مذہبی عقاید کا صحیح ادراک اس وقوفِ مذہبی وسری (وجدان) کی بجائے عقل محض کے ذریعے ممکن نہیں، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق وقوفِ سری یا ادراکِ قلبی، عقل و فکر اور ظاہری حواس سے ماوراء ایک حقیقی تجربہ اور معتبر، اعلٰی اور مستند ذریعۂ علم ہے۔ جس کے

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۱۹

۲۔ ایضاً، ص ۲۲

۳۔ ایضاً، ص ۲۲۔۲۳

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، صفحہ نمبر ۱۷۹ تا ۱۸۱۔

ذریعے مذہبی عقائد اور حقیقتِ مطلقہ کا صحیح ادراک حاصل کر کے اثبات وجود باری تعالیٰ اور مذہبی صداقتوں کی تصدیق کی منزل تک پہنچا جا سکتا ہے۔

وجدان اور کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کی معروضیت کو تسلیم نہ کیا تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوت کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے لاتعداد فیوضِ رحمت اور آثارِ ربوبیت کو بلاوجہ کے متعلق ومحدود پیمانوں میں محسور ماننا پڑے گا اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقائے روحانی کی حد بندی کی جائے اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں! نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا جنھوں نے ریاضت ومجاہدہ سے اس مقامِ بلند کو حاصل کیا ہے۔(۱) اور اگر اس کی معروضیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمۂ علم وادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہ راست اخذ معارف ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں علوم نبوّت کا خصوصی تصور ہی ختم ہو جاتا ہے۔ دراصل یہ اشکال اس لیے اُبھرا ہے کہ ہم نے کشف ووحی کے نیچر، حدود واثر اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔(۲) حقیقت میں وجدان یا کشف کے مقابلہ میں وحی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتماد ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اگر وحی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوضِ ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود امکانات کا حامل کیونکر قرار دیا جائے گا۔ ان دونوں سوالات کا نہایت سادہ سا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شریعت ودین کے تقاضے مکمل ہو چکے۔(۳) لہٰذا اس بات میں کسی نئے مکالمہ اور مخاطبہ کی ضرورت نہیں۔ اور نہ اس کے متوازی اور بالمقابل کسی ایسے نظامِ علم وادراک ہی کی ضرورت ہے جو صرف تعارض وتصادم کی نئی نئی صورتوں کو اُبھارے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوت ورسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ ومخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔(۴) یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ختمِ نبوت کے باوجود سلوک و

۱۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابن تیمیہ، ص ۳۲۵

۲۔ خطباتِ اقبال میں بھی کہیں کہیں اس تسامح کا شائبہ گزرتا ہے لیکن افکار اقبال اور خطبات کے مجموعی مطالعہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ وجدان اور وحی نبوت میں فرق روا رکھتے ہیں۔ اقبال کے خطبات میں کشف (وجدان) اور وحی نبوت کے معنی میں یکسانیت دکھائی دینے کا بڑا سبب خطبات کے مترجمین کے نو بنوع ترجمے ہیں، جنھوں نے ترجمہ کرتے ہوئے وجدان۔ کشف۔ الہام۔ وحی۔ وقوفِ مذہبی۔ وقوفِ سری۔ روحانی تجربہ اور باطنی تجربہ جیسے الفاظ کے موقع محل کا خاص خیال نہیں رکھا۔

۳۔ اقبال عقیدۂ ختم نبوت پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو" علامہ اقبال اور فتنۂ قادیانیت" از محمد متین خالد، ملتان، عالمی مجلس تحفظ ختمِ نبوت، ۲۰۰۵ء

۴۔ اقبال نے وجدان (کشف/ وقوفِ سری) کی خصوصیات میں ایک اہم خصوصیت یہی یعنی اس کی انفرادیت بتائی ہے۔ اس خصوصیت کی بنا پر بھی وجدان اور وحیٔ نبوت میں فرق کیا جا سکتا ہے۔

معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین وطمانیت کی خاطر اب بھی شرفِ تحدیث وکلام سے بہرہ مند کرسکتا ہے۔ یا تغیرِ الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بلا کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک جاری رہے اور اللہ کے قرب وحضور کی رنگا رنگی طالبِ حق کے قلب پر انوار وتجلیات بکھیرتی رہے۔ لیکن کشف والہام کی یہ صورت، جہاں تک صحت اور استناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی سے کم درجے کی رہے گی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی فقہی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تا آنکہ اصولِ اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید وتوثیق کا سامان مہیا نہ کرلیا جائے۔ اور اہلِ حق صوفیا نے اس سے زیادہ کشف کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم بھی نہیں کیا۔(۱) اور اقبال بھی وجدان یا کشف کو حقیقتِ مطلقہ اور مذہبی حقائق تک رسائی اور ادراک ہی کا انفرادی ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ وہ اسے شرعی اصولوں اور عقاید و عبادات پر نص قرار نہیں دیتے اور نہ ہی اسے فقہی اجتہاد کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ وہ وحی اور صوفیانہ الہام میں واضح فرق روا رکھتے ہیں۔(۲) اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے وجدان میں القائے شیطانی کو بھی تسلیم کیا ہے۔ حضرت مجددؒ الف ثانی بھی اسے تسلیم کرتے اور کہتے ہیں کہ صوفیاء کے الہامات دین میں حجت نہیں (۳)

اصل بات یہ ہے کہ صوفیائے حق اور اقبال کے نزدیک وجدان، حقیقتِ مطلقہ اور عقایدِ مذہبی کے ادراک اور حق الیقین تک کا ایک طریق کار ہے جو مبنی بر حقیقت ہے اور جہاں فکر واستدلال کی حدیں ختم ہوجاتی ہیں، فلسفہ، نفسیات، سائنس اور منطق ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور عمومی تجربے کے خوگر حواس ناکام ہوکر وجودِ باری تعالیٰ اور مذہب کا انکار کردیتے ہیں، وہاں وجدان ہی حیقیقت اولیٰ اور مذہبی عقاید کے ادراک اور یقین کا ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ ۔

علاجِ ضعفِ یقیں اِن سے ہو نہیں سکتا
غریب گرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق (۴)

اس طرح، وجدان دینی عقاید اور عبادات ومعاملات کو، جو قرآن وسنت سے ثابت شدہ ہیں، پرکھنے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ عقاید وعبادات کے معاملے میں تو نصوص ہی حجت ہونگی۔ وجدان تو عقل وحواس کے اسیر مادیت پسندوں کے انکارِ مابعد الطبیعیات، انکارِ مذہب اور انکارِ وجود باری تعالیٰ کے استدلال کا مسکت جواب ہے جو انھیں یہ بتاتا ہے کہ عقل وفکر اور حواس کے عام تجربے کی سطح سے بلند بھی علم کی ایک سطح ہے۔ اگر ہماری ناقص عقل، مذہبی حقائق اور وجود باری تعالیٰ کا ادراک نہیں کرسکتی تو یہاں بات ختم نہیں ہوجاتی بلکہ عقل وفکر اور عام تجربے سے ماورا تجربے کی اور سطحیں بھی ہیں، جنھیں دریافت کرکے انسان مذہبی عقاید اور حقیقتِ مطلقہ کے اثبات کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

۱۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابن تیمیہ، ص ۳۲۷، ۳۲۸

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۱۵۳۔ ۱۵۷

۳۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اوّل، مترجمہ: عالم الدین، قاضی، ص ۲۱۴۔ ۲۱۵

۴۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۷۰

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۱)

اور بقول اکبرالہ آبادی۔

تو دِل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

یا بقول میر درد۔

ارض و سما کہاں تیری وسعت کو پا سکے
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سما سکے

اور جب انسان، وجدان کے ذریعے، وجودِ باری تعالیٰ اور مذہبی عقائد کے اثبات اور یقین کی سطح تک پہنچ جائے گا تو ظاہر ہے کہ اُسے یہ یقین بھی حاصل ہو جائے گا کہ اللہ کے احکام، مذہبی عقاید، عبادات اور معاملات کے سلسلہ میں قرآن و حدیث اور فقہی اجتہادی نص ہیں۔ نہ کہ ذاتی وجدان۔ اگر یہ نکتہ سمجھ میں آجائے تو وجدان یعنی باطنی تجربہ اور تصوف کی حقیقت بھی سامنے آجاتی ہے اور اگر اس حقیقت کو سمجھ لینے کے بعد بھی باطنی مشاہدات اور وجدان کی حقیقت کا انکار کیا جائے تو اسے التباسِ فکر ونظر کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ دراصل روحانی تجربے پر قدیم زمانے ہی سے شکوک وشبہات کا اظہار ہوتا رہا ہے اور اہلِ فکر ونظر ان کے جوابات بھی دیتے رہے ہیں۔ مولانا شبلی نعمانی نے اس جانب بڑے دلچسپ انداز میں اشارہ کیا ہے:

''ظاہر بینوں کو یہاں یہ شبہ پیدا ہوگا کہ انسان کو جو ادراک ہوتا ہے وہ صرف حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے یہ ناممکن محض ہے کہ حواس معطل ہو جائیں اور دِل کے ذریعے سے ادراک ہو، دِل اوّل تو محلِ ادراک نہیں اور ہو بھی تو اس کا ادراک انھیں چیزوں پر متفرع ہوگا جو حواسِ خمسہ نے اس کے سامنے پیش کیے ہوں۔ امام (غزالیؒ) صاحب اس شبہ سے بے خبر نہ تھے، انھوں نے احیاء العلوم (جلد دوم دیباچہ بیان الفرق بین بمعالِ محسوس) میں خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب قال نہیں حال ہے۔ امام صاحب یہ کہہ کر رہ گئے کہ یہ اسرارِ قلب کے عجائبات ہیں، جن کے ظاہر کرنے کی علمِ معاملہ میں اجازت نہیں''۔ (۲)

مولانا شبلی نعمانی خود بھی وجدان اور باطنی ادراک پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ لہٰذا وہ رقمطراز ہیں:

''یہ مسئلہ کہ حواسِ ظاہری کے سوا ادراک کا کوئی اور ذریعہ بھی ہے، بہت قدیم زمانے سے ایک بڑا گروہ مانتا آتا ہے۔ حکمائے اشراق جن کا سرخیل افلاطون تھا عموماً اس مسئلے کے قائل تھے اور اسی بنا پر وہ اور فرقوں سے ممتاز تھے یورپ سے بڑھ کر کون مادہ پرست ہوسکتا ہے تاہم وہاں بھی ایک گروہ موجود ہے جو روحانی ادراک کا قائل ہے اور اسپیر یچولسٹ

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۲۰

۲۔شبلی نعمانی، علامہ، الغزالی، ص ۲۲۱۔۲۲۲

یعنی روحانی کے لقب سے مشہور ہے۔اس بنا پر اس خیال کی اصلیت سے انکار نہیں ہوسکتا کہ ہم اس کو اس کا تجربہ نہیں ہوالیکن یہ اس کے کہنے پر موقوف نہیں۔ارباب حال نے پہلے ہی کہہ دیا ہے۔

ذوق ایں بادہ ندانی بخدا تانہ چشتی

بہر حال تصفیہ قلب سے اس قسم کا ادراک ہوسکتا ہے اور ہوتا ہے''۔(۱)

تاریخ شاہد ہے کہ علوم وفنون کے ارتقاء میں وجدان وحدس کا جو عظیم حصہ ہے۔وہ صغریٰ وکبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔یہ حقیقت ہے کہ فکر ونظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد وارادہ اور ترتیبِ موضوع ومحمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور علم وادراک کا عنوان بنے ہیں۔اور موجودہ دور کے علمی رجحانات کا اگر غائر جائزہ لیا جائے تو یہ صاف دکھائی دیتا ہے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے۔اور علم وادراک کو جو ان لوگوں نے حساسیت وتجربہ کے محدود وتنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا۔اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردِعمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استغراق کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر واستدلال کا اشہبِ رواں تھک کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق ومعارف کو پالینے میں کامیاب ہوجاتی ہیں۔(۲) مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ آج بھی، خود امتِ مسلمہ میں تصوف کے مخالفین (۳) اور باطنی تجربہ ووجدان کے شاکی موجود ہیں تو دوسری طرف غیر اقوام میں بھی مادیت پسندوں اور ذاتِ باری تعالیٰ اور مذہب کے منکرین کی کمی نہیں۔لیکن یہ حقیقت ہے کہ تعصب کے دائرے سے باہر رہ کر آزادانہ غور وفکر کے بعد کوئی شخص بھی اس حقیقت کا انکار نہیں کرسکتا کہ جس طرح حیات سے آگے فہم وشعور کا ایک عالم ہے، اسی طرح اس کے آگے ایک عالم وجدان کا بھی ہے اور اس سے بھی آگے ایک عالم نبوت کا ہے۔مسئلہ ان میں باہمی ربط واتصال کی نوعیت کا ہے۔اقبال نے وجدان کے مباحث کے ذریعے اس عقدے کو حل کرنے کی بے مثال سعی کی ہے۔اور اس کی اہمیت و ضرورت سمجھانے کے ساتھ ساتھ اس کی تنقید وتنقیض کے مسلسل عمل پر بھی زور دیا ہے۔(۴) اب امتِ مسلمہ کے اہلِ علم حضرات کا یہ اہم فریضہ بنتا ہے کہ وہ وجدان کی حقیقت کو کھلے دل سے تسلیم کرتے ہوئے اس کی اہمیت وضرورت کو سمجھیں اور اس کی تنقید وتنقیض کا عمل انجام دیں۔اس کے لیے ہمیں خارجی فتوحات کے ساتھ ساتھ باطن ونفس کی طرف متوجہ ہونا ہوگا اور یہ محسوس کرنا ہوگا کہ یہ بھی ایک عالم ہے اور علم وفن کی تگ ودو کا ایک ہدف اور نصب العین ہے۔اور اس لائق ہے کہ

۱۔شبلی نعمانی، علامہ، الغزالی، ص ۲۲۳

۲۔محمد حنیف ندوی، عقلیات ابن تیمیہ، ص ۳۱۸

۳۔یعنی سنی سنائی باتوں میں آکر اولیائے حق کے اعلیٰ تصوف کی مخالفت کرنے والے۔ورنہ تصوف کے نام پر دکانداریاں چمکانے والے اور بے ہودہ حرکات ورسومات اختیار کرنے والوں کی تو جتنی مخالفت ومذمت کی جائے کم ہے۔

۴۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۱۵۶

نفس وقلب کے ان مضمرات پر غور کیا جائے اوران عجائب وحقائق پر نگاہ ڈالی جائے تو خود ہمارے اندر موجود ہیں۔ شاعری کے علاوہ بالخصوص خطبات میں اقبال کا سارا فلسفہ، وجدان کے اثبات کے حوالے سے انہی نکات کے گرد گھومتا دکھائی دیتا ہے۔

فکرِ اقبال کی روشنی میں وجدان جیسی شاندار قوت کی بازیافت وقت کا اہم تقاضا ہے۔ اس کے ذریعے امت مسلمہ نہ صرف روحانی بالیدگی اور لامتناہی روحانی قوتیں حاصل کر کے اپنی رضا کو تقدیر جہاں کا راکب بنا سکتی ہے بلکہ مذہب و وجودِ باری تعالی کے منکرین پر اس ذریعۂ علم کی حقانیت ثابت کر کے، اسی کے ذریعے انھیں مذہبی صداقتوں اور اثباتِ وجود باری تعالیٰ کے ادراک کی منزل تک پہنچنے میں مدد دے سکتی ہے۔ یوں تبلیغ کا اہم اور لازمی فریضہ بطریق احسن پورا ہوتا رہے گا اور یقیناً سعی لاحاصل بھی قرار نہیں پائے گا۔



زمان ومکان

علامہ اقبال کے خطبات کا مدارِ بحث ہستیِ باری تعالیٰ کا ہی اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت و کاوش کا حاصل ۔(۱) لہٰذا خطبات میں جن موضوعات اور تصورات پر بحث ہوئی ہے اُن کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ اثباتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ سے ہے۔ انہیں تصورات میں ایک اہم تصور، زمان ومکان کا بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان و مکان کا تصور اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ انھوں نے اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیا ہے:

''مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقلِ محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا مدعا یہ رہا ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔ زمان ومکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے''۔(۲)

خطبات کے علاوہ شاعری اور دوسری تحریروں میں بھی، اقبال نے جن بنیادی مسئلوں پر غور کیا ہے، اُن میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بڑا اہم ہے۔

زمان ومکان کا مسئلہ جیسا اہم ہے، ویسا ہی الجھا ہوا بھی ہے۔(۳) لہٰذا ہر دور کے مشرقی ومغربی فلسفیوں نے اسے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ قدما اور متوسطین نے اس موضوع پر بڑی سرگرمی سے بحثیں کی ہیں اور دورِ حاضر تک اس مسئلے پر بحث وتمحیص کا سلسلہ جاری ہے۔ اس طرح زمان ومکان کی بحث فلسفہ اور الٰہیات کے لیے کوئی نئی چیز نہیں۔ خصوصاً اسلامی مفکرین کے لیے یہ بحث ہمیشہ سے دلچسپی کا باعث رہی ہے۔ فلسفیانہ یا الہیاتی ضرورت کے علاوہ اس دلچسپی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ قرآن مجید نے وقت کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے بار بار اس کا تذکرہ مختلف پیرایوں میں کیا ہے۔ وہ دن اور رات کے آنے جانے کو اللہ تعالیٰ کی نشانیاں قرار دیتا ہے۔ ایک حدیث شریف میں ''دہر'' کو ذاتِ الٰہی کا مرادف قرار دیا گیا ہے اور صوفیائے عظام نے دہر کو اسمائے حسنیٰ میں شامل کیا ہے۔ انھی حقائق کے پیشِ نظر مسلم مفکرین نے اس مسئلے میں خاص دلچسپی کا اظہار کیا اور گراں قدر مباحث کیے لیکن وہ فلسفیانہ اعتبار سے کسی فیصلے پر نہ پہنچ سکے۔ اب اگر اس ضمن میں فلسفہ اور سائنس کے جدید نظریوں کا جائزہ لیا جائے۔(۴) تو ہمارے سامنے مختلف پیچ در پیچ راہیں کھلتی ہیں جن سے ایک سیدھی راہ پیدا کرنا ایسا مشکل کام ہے جس سے اقبال جیسے حقیقت آشنا رہ نورد ہی عہدہ برآ ہو سکتے تھے۔

سید بشیر الدین نے درست کہا ہے کہ:

''دراصل اس دقیق مسئلے کو جس طرح اقبال نے سلجھایا ہے وہ فلسفے کا ایک شاہکار ہے اور خصوصاً اسلامی فلسفے پر اس کے

۱۔ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ سید نذیر نیازی، مقدمہ از مترجم، ص۱۴

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص۱۶۱

۳۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، ماہیتِ زمان اور اقبال'' مشمولہ مقالات شریف، ص۴۳

۴۔ دیکھیے کتاب ''زمان ومکان'' مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، لاہور، سنگِ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۰ء

اثرات بڑے دوررس ہیں"۔(۱)

علامہ اقبال، مشرق ومغرب کے قدیم وجدید تصوراتِ زمان ومکان پر بحث کے دوران، ردّ وقبول کرتے ہوئے، انسانی زمان ومکان سے الٰہی زمان ومکان تک پہنچتے ہیں۔ اور یوں کامیابی سے اثباتِ الٰہی کی منزل سے ہمکنار ہو کر نہ صرف مسلم فلسفے میں بلکہ دنیا بھر کے فلاسفہ میں ایک بلند اور منفرد مقام پر فائز ہو گئے ہیں۔ اس طرح اقبال کا تصورِ زمان ومکان بھی دراصل اُن عقلیت پسندوں کے خلاف مدلّل ردِ عمل ہے، جو عام تجربے ہی میں آنے والے زمان ومکان پر قناعت کر کے خدا اور مذہب کا انکار کرتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی:

> ''علامہ اقبال نے زمان ومکان کے تصور میں انسانی زمان ومکان اور الٰہی زمان ومکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح ورائے زمان ومکان بھی نہیں کہا اور اس زمان ومکان سے متصف نہیں کیا جو تدریج و ترتیب کی خاصیت کے حامل ہیں۔ اس طرح انھوں نے انائے مطلق کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے''۔(۲)

یہی وہ بنیادی اور مرکزی نکتہ ہے کہ اقبال کا تصورِ زمان ومکان جس کے گرد گھومتا دکھائی دیتا ہے، یعنی زمان ومکان، جنھیں عقلیت ومادیت پسند سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ کانٹ نے جس عام ''مکانی زمانی'' تجربے تک علم کو محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں یعنی زمان ومکان ہو سکتے ہیں:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۳)

اور

احوال ومقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور (۴)

اقبال نے اپنے عالمانہ اور فلسفیانہ مباحث کے ذریعے عارضی اور تسلسلی زمان سے آگے گزر کر حقیقی زمان کی نشاندہی کی ہے جو الٰہی زمان ہے، اس طرح وہ اثباتِ الٰہی کی منزل تک پہنچتے ہیں۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال نے جدید سائنسی انکشافات کو اپنے موقف کے حق میں ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی فلسفیانہ اور صوفیانہ روایت کا سہارا بھی لیا ہے، مگر اُن کے استدلال کی بنیاد قرآنِ مجید اور حدیثِ مبارکہ ہے، جس کے ذریعے وہ یقین کی اس منزل تک پہنچے ہیں کہ

۱۔ بشیر الدین، سید، ''اقبال کا تصورِ زمان'' مشمولہ اقبال با کمال، لاہور، تاج بک ڈپو، ۱۹۷۵ء، ص ۵۷۹

۲۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان ومکان مشمولہ زمان ومکان مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۵۵۲

۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ۴۲۰

۴۔ ایضاً ص ۴۸۶

اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تغیر عن مختلف حالتوں کے تواتر کا نام نہیں۔ بلکہ جس کی اصل صفت ''مسلسل تخلیق'' ہوتی ہے۔ اور اس حقیقی دوران میں انائے الٰہی موجود ہوتا ہے۔ یوں بقول سید بشیر الدین:

''تاریخ اسلام میں اقبال پہلا مفکر ہے جس نے ابنِ خلدون کی طرح زمان کی حقیقت کو محسوس ہی نہیں کیا بلکہ برگساں سے ایک قدم آگے بڑھ کر اس مسئلے پر معروضی اور موضوعی، دونوں حیثیتوں سے روشنی ڈالی اور کامیاب طور پر الہیاتی پیچیدگیوں کو حل کیا''۔(۱)

اقبال نے اپنے خطبات میں، تصورِ زمان و مکان کے ضمن میں، مشرق و مغرب کے تقریباً تمام قابلِ ذکر سائنسدانوں اور فلاسفہ کو حوالہ بنا کر ان کے افکار و نظریات پر بحث کی ہے۔ مغربی مفکرین میں انھوں نے زینو، نیوٹن، الیگزنڈر، آئن شٹائن اور اوس پنسکی جبکہ مسلم مفکرین میں سے غزالی، ابنِ رشد، اشاعرہ، ابنِ خلدون، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، ابن سینا، ابنِ مسکویہ، محی الدین ابن عربی، ملا دوانی اور عراقی (۲) کے نظریات پر بحث و تنقید کر کے اپنا الگ راستہ نکالنے کی کوشش کی ہے۔ فکرِ اقبال کا حقیقی سرچشمہ چونکہ قرآن مجید ہے، لہٰذا اقبال نے اس مسئلے کو بھی بنیادی طور پر قرآنِ مجید ہی کی روشنی میں سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ سید برہان احمد فاروقی نے بھی اس جانب اشارہ کیا ہے:

''قرآنِ مجید میں ایک تصورِ زمانِ الٰہی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ فلاسفۂ اسلام نے فلسفیانہ اور عملی نظریاتِ زمان و مکان میں ''زمانِ الٰہی'' کا مفہوم سمجھانے کے لیے اپنے اپنے زمانے میں جو تصرفات کیے تھے ان ہی کے مطابق علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریاتِ زمان و مکان کی روشنی میں زمانِ الٰہی کا مفہوم واضح کریں''۔(۳)

سید برہان احمد فاروقی کے مضمون کے اس اقتباس میں، اقبال کے حوالے سے، ''قرآنی زمانِ الٰہی'' کا مفہوم واضح کرنے کی جس ضرورت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، افکارِ اقبال بالخصوص خطباتِ اقبال کا عمیق مطالعہ یہ حقیقت سامنے لاتا ہے کہ اقبال اس ضرورت کو پورا کرنے میں باحسن و کمال کامیاب ہوئے۔ اقبال، نہ صرف زمان و مکانِ الٰہی کے قرآنی

۱۔ بشیر الدین، سید، ''اقبال کا تصورِ زمان'' مشمولہ اقبال با کمال، ص ۵۸۶

۲۔ اقبال نے خطبات میں متعدد بار عراقی کا ذکر کتاب ''غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان'' کے مصنف کے طور پر کیا ہے جو درست نہیں۔ تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کتاب کے اصل مصنف عین القضاۃ ہمدانی ہیں۔ تفاصیل کے لیے دیکھیے:

مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی ص ۳۳۹۔۳۴۰

تسہیل خطباتِ اقبال مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد ص ۱۵۶۔

نیز

مولانا امتیاز علی خان عرشی کا مقالہ بعنوان ''اقبال اور عراقی'' مشمولہ نقوش اقبال نمبر ا، ۱۹۷۷، ص ۱۲۶۔۱۳۳

۳۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان و مکان مشمولہ ''زمان و مکان'' مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۵۴۶

تصور کے اثبات میں کامیاب ہوئے ہیں بلکہ اسی تصور کے اثبات کے ذریعے انھوں نے حقیقتِ مطلقہ کا اثبات کر کے، انکارِ خدا اور ابطالِ مابعد الطبیعیات و مذہب کے تمام فلسفوں کا رد کر دیا ہے اور یوں اسلامی الٰہیات اور فلسفہ، بلکہ دنیائے فلسفہ کی تاریخ میں ایک نئے اور سنہرے باب کا اضافہ کیا ہے۔ اقبال کا یہ کارنامہ صرف اسلامی الہیات کی تشکیل جدید ہی نہیں بلکہ اسلامی عقائد کی حقانیت کا منہ بولتا ثبوت بھی ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقمطراز ہیں:

''قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہوسکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں، جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے، نہ کہ ایک مکمل چیز، جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب فضا میں مادے کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے، جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ خود ہم کو وقت کے تواتر کا جو احساس ہوتا ہے اس سے اقبال نے حقیقتِ آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جو ان کے نزدیک ایک ایسا خالص دوران ہے جس میں خیال، زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترکیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض زمان یا وقت اس حقیقتِ آخری کا ایک لازمی جزو ہے''۔(۱)

اقبال، ابتداء ہی سے تصورِ زمان و مکان کی اہمیت سے باخبر تھے۔ اسی لیے اُن کے فلسفیانہ نظام میں یہ مسئلہ ایک اہم مقام رکھتا ہے۔ اگرچہ اُن کے خطبات، خطوط اور بعض دیگر نثری مضامین میں زمان و مکان سے متعلق اُن کے افکار کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، تاہم اُن کی فارسی اور اُردو شاعری میں بھی اس مسئلے سے متعلق خیالات کا بڑی خوبی سے اظہار ہوا ہے۔

''اسرارِ خودی'' (۱۹۱۵ء) میں اقبال نے امام شافعیؒ کے قول ''الوقتُ سیف''' کے عنوان کے تحت زمانے کی ماہیت اور اس کی اہمیت بیان کی۔ (۲) اور بتایا کہ وقت کی صحیح ماہیت سے واقفیت حیاتِ ابدی کی ضامن ہے۔ جس نے اس حقیقت کی پالیا اس نے نہ صرف زندگی کے سربستہ رازوں سے پردہ اُٹھا دیا بلکہ ''لی مع اللہ'' کی بلندیوں پر سرفراز ہوگیا۔

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہٖ
ازحیاتِ جاوداں آگہ نہٖ
تاکجا در روز و شب باشی اسیر
رمزِ وقت از لی مَعَ اللہ یاد گیر
وقت را مثلِ مکاں گستردۂ
امتیازِ دوش و فردا کردۂ
وقت ماکو اول و آخر ندید
از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان'' مشمولہ زمان و مکان، ص ۱۲۶۔۱۲۷

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۱۔۷۵

زندگی از دہر و دہر از زندگی است

لاتسبوا الدّھر فرمانِ نبی است (۱)

اسی نظم میں اقبال بتاتے ہیں کہ جو شخص زمانے کو محض دن اور رات کی تعداد سے ناپتا ہے وہ گمراہی میں ہے اور زمانے کی حقیقت سے واقف نہیں:

اے اسیرِ دوش و فردا درنگر	در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی	وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار	فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنارِ دوش	گشتہ ای مثلِ بتاں باطل فروش (۲)

بانگِ درا (۱۹۲۴ء) کی نظم ''خضرِ راہ'' میں اقبال یہی بات اس انداز میں کہتے ہیں:

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
سرِ آدم ہے، ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی (۳)

اقبال کے خیال میں انسانی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ بجائے زمان کی اصل حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو آبدار بنانے کے انسان زمان کو تسلسلی سمجھ کر گردشِ لیل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے۔ (۴) ''پیامِ مشرق'' (۱۹۲۳ء) کی نظم ''نوائے وقت'' (۵) اقبال کے تصورِ زمان کو نہایت عمدہ پیرائے میں پیش کرتی ہے:

خورشید بہ دامانم، انجم بگریبانم
در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم، در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم، من عیشِ فراوانم
من تیغِ جہاں سوزم، من چشمۂ حیوانم
چنگیزی و تیموری مشتے زغبارِ من
ھنگامۂ افرنگی، یک جستہ شرارِ من

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۲

۲۔ ایضاً، ص ۷۱۔۷۲

۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۸۷

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۱۔۷۳

۵۔ ایضاً، ص ۲۵۹۔۲۶۰

انسان و جہاں او، از نقش و نگارِ من
خونِ جگر مرداں، سامان بہارِ من
من آتشِ سوزانم، من روضۂ رضوانم
آسودہ و سیّارم، این طرفہ تماشا بیں
در بادۂ امروزم، کیفیتِ فردا بیں
پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بیں
صد کوکبِ غلطاں بیں، صد گنبدِ خضرا بیں
من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم
تقدیرِ فسونِ من، تدبیر فسونِ تو
تو عاشقِ لیلائے، من دشتِ جنونِ تو
چوں روحِ رواں پاکم از چند و چگونِ تو
تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو
از جانِ تو پیدایم، در جانِ تو پنہانم
من رہرو و تو منزل، من مزرع و تو حاصل
تو سازِ صد آہنگے، تو گرمیِ ایں محفل
آوارۂ آب و گل، دریاب مقامِ دل
گنجیدہ بہ جامے بیں، ایں قلزمِ بے ساحل
از موجِ بلندِ تو سر برزدہ طوفانم (۱)

اس نظم کی اہمیت کے پیشِ نظر، اس کا خلاصہ بزبانِ اُردو، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کے الفاظ میں پیش کیا جاتا ہے:

''یہ نظم زمان کو بہت اچھی طرح پیش کرتی ہے۔ طبیعیاتی وقت جو زمان۔ مکان مسلسلہ کی ایک سمت ہے، اضافی ہے۔ لیکن اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو تواتر کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیا کی جان ہے۔ یہ وقت محض یکساں آنات کا اعادہ

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۵۹۔۲۶۰

نہیں ہے بلکہ اس کا ہر لمحہ بالکل جداگانہ ہے اور اس سے نئی اور انوکھی اشیا کی تخلیق ہوتی ہے۔ حقیقی وقت میں وجود رکھنا معمولی (تسلسلی) وقت کی جکڑ بندیوں سے آزادی کے مترادف ہے۔ حقیقت میں موجود رہ کر ہم تسلسلی وقت کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرتے ہیں اور یہ تخلیق بالکل آزادانہ اور غیر مقلدانہ ہوتی ہے۔ وقت کی اس آزاد تخلیقی حرکت پر زندگی کی ساری جدوجہد کا دارومدار ہوتا ہے۔ چنانچہ وقت انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے تو خود اپنے اندر دیکھ کہ میں تیری جان ہوں۔ میں شہر، بیابان، جھونپڑی اور محل ہر جگہ پر چھایا ہوا ہوں۔ میں موت کے گھاٹ میں اتارتا ہوں اور زندگی بھی بخشتا ہوں۔ دنیا میں یہ جتنے ہنگامے ہوتے رہتے ہیں، یہ سب میرے ہی ادنیٰ کرشمے ہیں۔ دوزخ اور جنت میرے ہی دو بہروپ ہیں۔ میں ساکن بھی ہوں اور متحرک بھی۔ میرے امکانات کی کوئی حد نہیں۔ ابھی سینکڑوں کائنات میرے ضمیر میں پوشیدہ ہیں۔ میں انسان کا لباس بھی ہوں اور یزداں کا پیراہن بھی۔ تو صرف تدبیر ہی کر سکتا ہے لیکن تقدیر بالآخر میری ہی ہوتی ہے۔ مجھ میں تیرا راز تو تجھ میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ میں تیرے شعور سے نکلتا ہوں اور تیرے ہی شعور میں ختم ہو جاتا ہوں کیونکہ منتہا اور مقصود تو ہی ہے۔ ساری کائنات میں تیرے ہی دم سے گرمیِ محفل ہے۔ پھر تو کیوں ادھر ادھر بھٹکتا پھرتا ہے۔ اگر تو مقامِ دل کو پا جائے تو ساری کائنات تجھ میں سما جاتی ہے اور تیری بلند آہنگیوں سے میرے دریا میں بھی طوفان اٹھتے ہیں''۔(۱)

''جاوید نامہ'' (۱۹۳۲ء) میں، اقبال نے زمان و مکان کے فرشتے ''زوران'' کی زبانی یہ حقیقت واضح کی ہے۔ (۲) کہ ہر انسانی عمل زمان کی تقدیر سے وابستہ ہے۔ زندگی موت اور حشر سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں۔ فرشتے، انسان اور کائنات سب زمان ہی میں واقع ہیں اور زمان حقیقتِ مطلقہ کا لازمی جزو ہے:

گفت زروانم جہاں را قاہرم — ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من — ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ من بالد ز من — مرغک اندر آشیاں نالد ز من
من حیاتم، من مماتم، من نشور — من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم — آم ہر چیز کہ می بینی منم (۳)

''بالِ جبریل'' (۱۹۳۵ء) کی نظم ''مسجد قرطبہ'' میں اقبال بتاتے ہیں کہ زندگی زمانے کے مسلسل تغیر و حرکت ہی کا دوسرا نام ہے:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین''، ص ۱۳۳۔۱۳۴

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۱۳۔۶۱۴

۳۔ ایضاً

سلسلۂ روز و شب تارِ حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات' (۱)

''بالِ جبریل'' ہی کی نظم ''زمانہ'' (۲) میں اقبال خود زمانے (وقت) سے اُس کی صفات کا اظہار کرواتے ہیں۔ اس نظم میں ''فاعل انا'' کے تسلسلی وقت کا بھی ذکر ہے۔ اقبال زمانے کی زبانی کہتے ہیں کہ حوادث و واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن اصل زمان یہ تسلسلی وقت نہیں بلکہ اصل زمان میں خود زندگی اور تقدیر پوشیدہ ہے مگر عارفانہ نظر نہ رکھنے والا انسان زمان کی اس اصل حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
میرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اُس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ

علامہ اقبال نے اپنے مثنوی ''گلشن رازِ جدید'' میں بھی زمان کو مکان کے اعتباری تصورات کی بڑی شدت سے تردید کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسان اعتباری زمان و مکان کی قید سے نکل کر ہی دیدِ حق اور وصالِ حق کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ ایمان کے لیے قیدِ زمان اور جولانیٔ عمل کے لیے قیدِ مکان کو لغو و لایعنی قرار دیتے ہیں:

سہ پہلو ایں جہانِ چون و چنداست	خرد کیف و کم او را کمند است
زمانش ہم مکانش اعتباری است	زمین و آسمانش اعتباری است

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۱۹، ۴۲۰

۲۔ ایضاً، ص ۴۵۸۔۴۵۹

۳۔ ایضاً

کمال رازہ کن و آماج دریاب   رخرفم فکتۂ معراج دریاب
مجو مطلق دریں دیر مکافات   کہ مطلق نیست جز ''نُورُ السّمٰوٰت''
حقیقت لازوال و لامکان است   مگر دیگر کہ عالم بے کران است
کرانِ او دروں است و بروں نیست   درونش پست و بالا کم فزوں نیست
درونش خالی ازبالا وزیر است   وسلے بیرونِ اور وسعت پذیر است
ابد را عقلِ ما ناسازگار است   ''یکی'' از گیرو دارِ او ہزار است
حقیقت راچو ما صدپارہ کردیم   تمیزِ ثابت و سیارہ کر دیم
خرد درلامکاں طرحِ مکاں بست   چو زنارے زماں را برمیاں بست
زماں را در ضمیرِ خود ندیدیم   مہ و سال و شب و روز آفریدم
مہ و سالت نمی ارزدبیک جو   بحرفِ ''کم بشم'' غوطہ زن شو
تن وجان رادو''تاگفتن'' کلام است   تن و جان رادتا''دیدن'' حرام است
بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است   بدن حالے ز احوالِ حیات است
یکی را آں چناں صد پارہ کردیم   عدو بہرِ شمارش آفریدم
کہن دیرے کہ بینی مشتِ خاک است؟   دمے از سرگذشتِ ذاتِ پاک است
حکیماں مُردہ را صورت نگار اند   یدِ موسےٰ دمِ عیسےٰ ندا رند
دریں حکمت دلم چیزے ندیداست   برائے حکمتِ دیگر تپیداست
من ایں گویم جہاں درانقلاب است   درونش زندہ و درپیچ و تاب است
زاعداد و شمارِ خویش بگذر   یکے درخود نظر کن پیش بگذر
جہانِ چند و چوں زیرِ نگیں کن!   بگردوں ماہ و پرویں راکمیں کن
ولیکن حکمتِ دیگر بیاموز   رہاں خود را ازیں مکرِ شب و روز
مقامِ تو بروں از روزگار است   طلب کن آں یمیں کے بے یساراست
بخود رس از سرہنگامہ برخیز   تو خودرا در ضمیرِ خود فروریز
چو آتش خویش را اندر جہاں زن   شبخوں برمکاں و لامکان زن
بپایاں نارسیدن زندگی است   سفر مارا حیاتِ جاودانی است

زمانی تابمہ جولاں گہِ ما — مکان وہم زماں گردِ رہِ ما
بخود پیچیم و بے تابِ نمودیم — کہ ماموجیم وا از قعرِ وجودیم
دما دم خویش را اندر کمیں باش — گریزاں از گماں سوئے یقیں باش
تب و تابِ محبت را فنا نیست — یقین و دید را نیز انتہا نیست
محبت؟ ذوقِ انجامے ندارد — طلوع صبح او شامے ندارد
کمالِ زندگی دیدارِ ذات است — طریقش رستن از بندِ جہات است
چناں باذاتِ حق خلوت گزینی — ترا او بیند و اُو را تو بینی
منور شو ز نور" مَن یّرانی" — مژہ برہم مزن تو خود نمائی

کسے کو "دید" عالم را امام است
من و تونا تمامیم اوتمام است (۱)

اقبال کے نزدیک انسان کے اس رسمی زمان ومکان کی اہمیت "اصطلاحات" اور "اندازِ بیان" سے زیادہ کچھ نہیں:

وہی اصلِ مکاں و لامکاں ہے
مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے
خصر کیوں کر بتائے کیا بتائے
اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے (۲)

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکاں
مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ (۳)

اسی طرح یہ قطعات ورباعیات بھی اقبال کے اسی تصورِ زمان ومکان کی ترجمانی کرتی ہیں:

جہانِ دل جہانِ رنگ و بونیست — درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست (۴)

☆☆☆☆

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۴۶۔۵۵۹ (اشعار مثنوی کے مختلف مقامات سے لیے گئے ہیں)
۲۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۱۱
۳۔ایضاً، ص ۵۳۵
۴۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۰۰۲

نگہ دید و خرد پیمانہ آورد | کہ پیماید جہانِ چار سُو را
مے آشامے کہ دل کردند نامش | بخویش اندر کشید ایں رنگ و بورا (۱)

☆☆☆☆

دل آں بحر است کو ساحل نہ ورزد | نہنگ از ہیبتِ موجش بلرزد
ازاں سیلے کہ صدہا موں بگیرد | فلک بایک حبابِ او نیرزد (۲)

☆☆☆☆

جہانِ ما کہ پایانے ندارد | چو ماہی در یمِ ایام غرق است
یکے بر دل نظر واکن کہ بینی | یمِ ایام در یک جام غرق است (۳)

☆☆☆☆

جہاں مشتِ گل و دل حاصلِ اوست | ہمیں یک قطرۂ خون مشکلِ اوست
نگاہِ ما دوبیں افتاد، ورنہ | جہانِ ہر کسے اندر دِلِ اوست (۴)

☆☆☆☆☆

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است | گرفتارِ طلسمِ کاف و نون است
دلِ ماگرچہ اندر سینۂ ماست | ولیکن از جہانِ مابرون است (۵)

☆☆☆☆

دلِ ما آتش و تن موجِ دودش | تپیدن دمبدم سازِ وجودش
بذکرِ نیم شب جمعیتِ او | چو سیما بے کہ بندو چوبِ عودش (۶)

☆☆☆☆

دلِ من رازدارِ جسم و جان است | نہ پنداری اجل برمن گران است
چہ غم گر یک جہاں گم شد ز چشمم | ہنوز اندر ضمیرم صد جہان است (۷)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۰۰۲

۲۔ایضاً،ص۹۹۹

۳۔ایضاً،ص۲۱۷

۴۔ایضاً،ص۱۹۷

۵۔ایضاً،ص۱۰۰۰

۶۔ایضاً،ص۹۹۹

۷۔ایضاً،ص۲۳۲

چہ غم داری حیاتِ دل زدم نیست | کہ دل در حلقہ بود و عدم نیست
مخور اے کم نظر اندیشۂ مرگ | اگردم رفت، دل باقی ست غم نیست (۱)

☆☆☆☆

دلِ من در طلسمِ خود اسیراست | جہاں از پرتوِ اوتاب گیر است
مپرس از صبح و شامم ز آفتابے | کہ پیشِ روزگارِ من پر پراست (۲)

☆☆☆☆

خرد دیکھے اگر دل کی نگاہ سے | جہاں روشن ہے نورِ لاالہٰ سے
فقط اِک گردشِ شام و سحر ہے | اگر دیکھیں فروغِ مہر و مہ سے (۳)

☆☆☆☆

مکانی ہوں کہ آزاد مکاں ہوں | جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں
وہ اپنی لا مکانی میں رہیں مست | مجھے اتنا بتادیں ''میں'' کہاں ہوں (۴)

☆☆☆☆

ہر اک ذرہ میں ہے شاید مکیں دل | اسی جلوت میں ہے خلوت نشیں دل
اسیرِ دوش و فردا ہے و لیکن | غلامِ گردشِ دوراں نہیں دل (۵)

☆☆☆☆

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں | خرد کھوئی گئی ہے چارسو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحگاہی | اماں شاید ملے اَللہُ ھُوْ میں (۶)

اور یہ شعر کہ:

خرد ہوئی ہے زمان ومکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہٰ الا اللہ (۷)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۳۷
۲۔ایضاً، ص ۲۲۰
۳۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۵۷
۴۔ایضاً، ص ۴۰۶
۵۔ایضاً، ص ۴۰۷
۶۔ایضاً، ص ۴۰۸
۷۔ایضاً، ص ۵۲۷

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان ومکان کے رسمی پیمانے انسانی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ زمان ومکان خالصتاً عقلی اور مادی ہے۔ اس میں روحانی کشف وسرور کو قطعاً کوئی دخل نہیں۔ زمان ومکان کا یہ تصور اعتباری ہے، حقیقی نہیں وقت کی اصل حقیقت کو جاننا ضروری ہے، مگر محسوس کا خوگر اور روز وشب کے پیمانوں کا اسیر انسان اس کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہوسکتا۔ روز وشب اور امروز وفردا کے پیمانوں سے زمانے کو ناپنا تو گمراہی ہے۔ پس انسان نے اسی ''تسلسلی زمان'' اور محسوس مکان کو اصل حقیقت سمجھ لیا ہے۔ اصل زمان یہ تسلسلی زمان نہیں، اسی طرح چار سمتوں پر مشتمل یہ مکان بھی اعتباری ہے، نہ کہ حقیقی۔ اصل زمان تو وہ ہے، جس کی تقدیر سے، انسان کی ہر تدبیر وابستہ ہے۔ زندگی، موت اور حشر سب اس زمان کی حرکتیں ہیں۔ انسان، فرشتے اور یہ کائنات (مکان) اسی زمان میں واقع ہیں۔ یہ زمان حقیقتِ اولیٰ کا لازمی جزو ہے۔ یوں، اقبال، اپنی شاعری میں عام تجربے میں آنے والے زمان ومکان کو اعتباری قرار دیتے ہوئے اس سے ماوراء اور بلند سطحی زمان ومکان کی جانب واضح اشارے کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ طبعی زمان ومکان جس میں انسانی عقل چکر لگاتی ہے، اصل حقیقت نہیں۔ اقبال، اسلامی تعلیمات کے مطابق زمان کو حقیقی مانتے ہیں، اور اسی سے اُن کے ہاں کائنات کا حرکی اور تخلیقِ مسلسل کا تصور نمایاں ہوا ہے، مگر اُن کے نزدیک حقیقی زمان ومکان یہ نہیں جسے ہم حقیقی مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس حقیقت کو ہم زمانے کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے۔ یہ حقیقی زمان نہیں اور نہ ہی ہمارے حسی ادراک میں آنے والا سمتوں کا اسیر مکان ہی آخری اور حتمی تجربہ ہے۔ لہٰذا وہ بار بار اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ ع

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۱)

☆☆☆

کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں (۲)

☆☆☆

ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور (۳)

اور خطبات میں یہ اشارے اُس وقت معنی کا جامہ پہن کر ٹھوس صورت اختیار کر جاتے ہیں۔ جب اقبال بتاتے ہیں کہ زمان ومکان سکونی اور معین نہیں بلکہ ان کا مفہوم وجود کے مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان ومکان جامد، اٹل اور نہ بدلنے والے شئوں یا جہات نہیں، جیسا کہ تجربے کی عام سطح پر زمان ومکان کو سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہ شئوں یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں۔ لہٰذا تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہوسکتا ہے جو زمان ومکان

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۲۰

۲۔ ایضاً، ص ۳۹۰

۳۔ ایضاً، ص ۴۸۶

کی قیود سے آزاد ہو۔ اور اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں جو ''زمانی و مکانی'' تعینات سے آزاد حقیقت فی نفسہٖ کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔(۱) اس طرح اقبال ''زمان و مکانِ الٰہی'' کے تصور تک پہنچتے ہیں۔ اس کے ذریعے ایک طرف مابعد الطبیعیات، مذہبی عقائد اور وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں تو دوسری طرف یہ تصور اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی نہایت اہم خصوصیات بھی متعین کرتا ہے۔

علامہ اقبال اپنے پہلے ہی خطبے میں کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور اسے مسخر کر لینے کے حوالے سے زمان و مکان کی اہمیت بیان کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ قرآن پاک کے ارشادات ہی کو حوالہ بناتے ہیں۔ وہ قرآن مجید کی روشنی میں کائنات کی ماہیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کوئی کھیل تماشا نہیں۔(۲) اقبال اس کے ثبوت میں مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

''وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا لٰعِبِیْنَ ☆ مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ ☆ (۴۴:۳۸،۳۹)

ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور ان کے اندر جو کچھ ہے، محض کھیل تماشا کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے ان کو ایک نہایت سنجیدہ مقصد کے لیے پیدا کیا ہے۔ مگر زیادہ تر لوگ اس کا شعور نہیں رکھتے۔

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ ☆ الَّذِیْنَ یَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِیٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَیَتَفَكَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا (۳:۱۹۰۔۱۹۱)

''بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں بڑی نشانیاں ہیں' اہل عقل کے لیے: وہ عقل مند جو یاد کرتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ کو کھڑے ہوئے اور بیٹھے ہوئے اور پہلوؤں پر لیٹے ہوئے اور غور کرتے رہتے ہیں آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور (تسلیم کرتے ہیں:) اے ہمارے مالک! نہیں پیدا فرمایا تو نے یہ (کارخانہ حیات) بے کار۔''

یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَآءُ (۳۵:۱)

وہ اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے''۔(۳)

اقبال بتاتے ہیں کہ یہ کائنات کوئی جامد شے نہیں، جو تکمیل شدہ ہو اور جس میں کسی تبدیلی یا تغیر کی گنجائش نہ ہو، بلکہ شاید اس کے اندرون تو آفرینشِ نو خوابیدہ ہے۔(۴) اس پر اقبال ذیل کی آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

''قُلْ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَیْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ یُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ (۲۹:۲۰)

۱۔عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۳۵

۲۔تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۳

۳۔ایضاً، ص ۲۳۔۲۴

۴۔ایضاً، ص ۲۴

''ان سے کہو کہ وہ زمین کی سیر کریں اور دیکھیں کہ خدا نے کس طرح اشیاء خلق کی ہیں۔ اس کے بعد بھی خدا انھیں دوبارہ پیدا کرے گا''۔(۱)

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی یہ پراسرار جنبش و حرکت، دن اور رات کا آنا جانا اور نظر آنے والے وقت کا یہ بے آواز سلسلہ، اللہ کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ہے۔(۲) اس ضمن میں اقبال یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

''یُقَلِّبُ اللّٰہُ اللَّیْلَ وَالنَّھَارَ اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَعِبْرَۃً لِّاُولِی الْاَبْصَارِ (۲۴:۴۴)

خدا دن کو رات میں اور رات کو دن میں تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے''۔(۳)

ساتھ ہی اقبال رسول پاک ﷺ کی یہ حدیث مبارکہ نقل کرتے ہیں:

''زمانے کو برا مت کہو کیونکہ زمانہ تو خود خدا ہے''۔(۴)

اس طرح اقبال کے نزدیک وقت ایک ایسی حقیقت ہے جس کے اندر زندگی حرکت اور تخلیق کرتی جاتی ہے۔ کائنات ایک تغیر پذیر کیفیت ہے جو ایک خاص مقصد کی طرف بڑھتی جا رہی ہے۔ داخل اور خارج کی یہ مسلسل تبدیلی وقت کے بغیر خیال میں نہیں آسکتی۔ مذکورہ حدیث مبارکہ بیان کر کے اقبال نے، زمان سے متعلق اپنے تصور کی ایک مضبوط بنیاد رکھ دی ہے کہ زمان حقیقت میں وہ نہیں جو ہم سمجھتے ہیں۔ اصل میں اس کی حقیقت کچھ اور ہے۔ اگلے خطبات میں اقبال اسی حقیقت کی تلاش میں آگے بڑھتے دکھائی دیتے ہیں۔

دوسرے خطبے میں اقبال اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے ہستی کے تین مدارج یعنی مادہ، حیات اور شعور میں سے مادیت کی بحث کے ضمن میں برکلے، پروفیسر وائٹ ہیڈ، نیوٹن، زینو، اشاعرہ، ابنِ حزم، برٹرینڈ رسل، برگساں، آئن سٹائن اور اوس پنسکی کے تصوراتِ زمان و مکان سے بحث کرتے ہیں۔

اقبال، مادیت کے قدیم نظریے کا ابطال کرنے والے سائنس کے نئے نظریات کا خیر مقدم کرتے ہیں۔(۵) اور انھیں اسلامی تعلیمات کے قریب ثابت کرتے ہیں۔ اقبال بتاتے ہیں کہ طبیعیات ایک تجربی علم ہے جو حسی تجربے کے حقائق سے بحث کرتا ہے۔ یہ مادی دنیا کا مطالعہ ہے یعنی وہ دنیا جو ہمارے حواس سے منکشف ہوتی ہے۔(۶) اس نے مرئی کائنات کا مطالعہ خالص مادی اور میکانکی اصول پر کیا اور یہ مان لیا کہ مادہ ہی اس کائنات کی اصل ہے اور اس سے باہر کسی چیز کا وجود نہیں۔(۷) اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مرئی حقائق و حوادث اس کے دائرۂ مطالعہ سے خارج ہیں۔ اس لیے وہ انھیں

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص۲۴

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، ص

۴۔ ایضاً، ص۲۵

۵۔ ایضاً، ص۵۲۔۵۹

۶۔ یضاً، ص۵۰۔۵۱

۷۔ ایضاً، ص۵۱

تسلیم نہیں کرتا۔ اور یہی بات اقبال کے لیے قابل قبول نہیں۔ طبیعیات کا قدیم مادی نظریہ فطرت کو خالص مادی حیثیت میں دیکھتا اور سمجھتا ہے۔ اقبال اس نظریے کے نمائندوں کے طور پر نیوٹن اور زینو کو پیش کرتے ہیں۔ نیوٹن نے یہ کہہ کر کہ مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء رکھی ہیں، مکان کو مطلق اور مادے کو قائم بالذات شے قرار دے دیا۔ (۱) اس طرح فطرت جامد شے قرار پائی۔ لہٰذا اقبال یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ:

''کیا مکان ایک قائم بالذات خلا ہے جس میں اشیاء موجود ہیں اور اگر تمام اشیاء اس میں سے نکال لی جائیں تو وہ پھر بھی موجود رہے گا''۔ (۲)

اس کے جواب میں اقبال پروفیسر وائیٹ ہیڈ اور آئن سٹائن کے حوالے سے بات کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک غیر متحرک خلا میں واقع ہو بلکہ واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ کی صفت رکھتا ہے جسے فکرِ انسانی جدا جدا ایسے ساکنات میں بانٹ دیتا ہے جن کے آپس کے تعلق سے زمان و مکان کے تصورات وجود پاتے ہیں۔ (۳) اسی طرح اقبال بتاتے ہیں کہ آئن سٹائن کے خیال میں بھی مکان ایک حقیقت ہے۔ مگر اس کائنات کا مشاہدہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے۔ وہ نیوٹن کے مکانِ مطلق کے تصور کو رد کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک مشاہدہ کیا جانے والا معروض تغیر پذیر ہے۔ یہ مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے۔ اس کی کمیت، شکل اور حجم میں مشاہدہ کرنے والے کی حالت و رفتار اور ماہیت کے مطابق تغیر آتا جائے گا۔ حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں۔ لہٰذا قدیم طبیعیات کے نظریے کے مطابق خود مختار مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں۔ (۴)

اقبال قدیم یونانی فلسفی زینو کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ اُس نے حرکتِ مکان کو غیر حقیقی قرار دے کر مکان کو بھی غیر حقیقی بنا دیا تھا:

''زینو کا خیال تھا کہ حرکت بظاہر تو دکھائی دیتی ہے لیکن دراصل یہ محض ایک التباس ہے۔ حقیقت ایک ہے جس میں کوئی حرکت نہیں۔ حرکت کے غیر حقیقی ہونے کا مطلب مکان کے قائم بالذات ہونے کے تصور کا غیر حقیقی ہونا ہے''۔ (۵)

اقبال بتاتے ہیں مسلم فلاسفہ میں سے اشاعرہ نے زینو کی اس بات سے اختلاف کیا اور جدید فلاسفہ مثلاً برگساں اور برٹرنڈ رسل نے مکان کے آزاد وجود اور اس میں حرکت کے امکان کو تسلیم کیا ہے۔ (۶) اور آئن سٹائن بھی مکان کو حقیقی مگر اضافی قرار دیتا ہے۔ اس طرح اقبال، برکلے، وائٹ ہیڈ، آئن سٹائن، اشاعرہ، برگساں اور کے نظریات استنباط کر کے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۵۴

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۵۶

۵۔ ایضاً، ص ۵۴

۶۔ ایضاً

''طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہوگئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی ازخود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہوگیا ہے۔ اب چونکہ اشیاء موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب ناقابلِ ادراک شے یعنی مادہ ہے اور وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہیولیٰ متشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں''۔(۱)

اقبال آئن سٹائن کے نظریۂ اضافت کی تعریف کرتے ہیں۔(۲) اور برٹرینڈ رسل کے حوالے سے اس کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ممتاز ماہر طبیعیات آئن سٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرخچے اڑا دیئے ہیں۔ اس کی دریافتوں نے انسانی فکر کے پورے نظام میں ایک دوررس انقلاب کی بنیادیں فراہم کر دیں ہیں۔ لارڈ ولیم برٹرینڈ رسل کے بقول ''نظریہ اضافیت نے زمان کو 'مکان۔ زمان' میں مدغم کر کے جواہر کے روایتی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جو فلاسفہ کے دلائل سے کہیں بڑھ کر ہے۔ فہم عامہ کے نزدیک مادہ زمان میں ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے مگر جدید اضافیت کی طبیعیات میں یہ امر اب قابل قبول نہیں۔ مادے کا ایک ٹکڑا اب بدلتی ہوئی حالتوں میں برقرار رہنے والی چیز نہیں رہا بلکہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ مادہ کی ٹھوس جسمیت مہمل ہو کر رہ گئی ہے۔''(۳)

اسی طرح اقبال، جدید سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کی مدد سے یہ ثابت کرتے ہوئے کہ مادیت کے قدیم تصور کے برخلاف عالمِ مادی کی کوئی چیز بھی اپنا مستقل وجود نہیں رکھتی، دراصل وہ عام تجربے کی سطح، جو انسانی زمان و مکان تک محدود ہے اور جس کی بنا پر ع

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری (۴)

سے ماورا اور بلند تر سطح کی نشاندہی کی جانب بڑھ رہے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں (۵)

اور تجربے کی اس عام سطح پر حواس کے ذریعے انسان کے ادراک میں آنے والے اس زمان و مکان کے سوا ع

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۶)

لہٰذا اقبال، پروفیسر وائٹ ہیڈ کی اس رائے کو، کہ کائنات کوئی جامد شے نہیں بلکہ یہ واقعات و حوادث کا ایک ایسا

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۵۲
۲۔ اس نظریے سے اقبال کے اختلاف کا تجزیہ، باب ''اقبال اور مغربی فلاسفہ و سائنسدان'' میں کیا جائے گا۔
۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۵۲۔۵۳
۴۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۲۷
۵۔ ایضاً، ص ۳۹۰
۶۔ ایضاً، ص ۴۲۰

مجموعہ ہے جس کے اندر مسلسل تخلیقی سیلان پایا جاتا ہے، فطرت کے عبور فی الزمان کی اہم خصوصیت اور تجربے کا ایک اہم پہلو اور معنویت قرار دیتے ہیں۔ ساتھ ہی اقبال اس کی تائید قرآنِ مجید سے حاصل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ:

''زمان میں فطرت کے مرور کے یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآنِ حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے''۔(۱)

اقبال اس ضمن میں پہلے پیش کی گئی آیات (۲) کے علاوہ مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

"اِنَّ فِیْ اخْتِلَافِ الَّیْلِ وَ النَّھَارِ وَمَاخَلَقَ اللّٰہُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَّقُوْنَ (۱۰:۶)

بے شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا اس میں نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں۔

وَھُوَالَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَالنَّھَارَ خِلْفَۃً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّذَّکَّرَ اَوْاَرَادَ شُکُوْرًا (۲۵:۶۲)

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کیے ہوئے ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّھَارِ فِی الَّیْلِ و سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ کُلٌّ یَّجْرِیْٓ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی (۳۱:۲۹)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ رات کو دن میں دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاند اور سورج کو مسخر کر رکھا ہے، ایک وقتِ مقرر تک کے لیے۔

یُکَوِّرُالَّیْلَ عَلَی النَّھَارِوَیُکَوِّرُالنَّھَارَعَلَی الَّیْلِ (۳۹:۵)

اور وہ رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹ دیتا ہے۔

وَھُوَالَّذِیْ یُحْیٖ وَیُمِیْتُ وَلَہُ اخْتِلَافُ الَّیْلِ النَّھَارِ (۲۳:۸۰)

اور وہی ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردشِ لیل و نہار''۔(۳)

اِن آیات کی روشنی میں اقبال بتاتے ہیں کہ اِن آیات میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشاندہی کی گئی ہے اور یہ شعور کی نامعلوم سطحوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔(۴) اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ زمان محض وہی نہیں جو ہمارے تجربے میں آتا ہے بلکہ اس کی دو قسمیں ہیں؛ یعنی زمانِ انسانی اور زمانِ ایزدی اور یہ قرآنی نقطۂ نظر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں برگساں نے بھی زمانے کی قسمیں بتاتے ہوئے زمانے کو مرورِ زمان اور زمانِ خالص میں تقسیم کیا ہے۔(۵) انھیں ہم زمانِ غیر حقیقی اور زمانِ حقیقی، زمانِ مکانی اور لامکانی اور زمانِ خارجی اور زمانِ باطنی بھی کہہ سکتے ہیں۔(۶) اقبال کی رائے میں شعورِ ذات اور زندگی کی تغیر پذیری کا زمانے کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے۔ عالمِ محسوسات

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۶۴

۲۔ قرآن مجید، ۲:۸۸، ۲:۱۵۹، ۲۴:۴۴

۳۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۶۴۔۶۵

۴۔ ایضاً، ص ۶۵

۵۔ ایضاً، ص ۶۶

۶۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۳۸

کی اشیاء کے بارے میں ہمارا احساس سطحی اور خارجی ہوتا ہے لیکن اپنی ذات کے متعلق ہمارا احساس اندرونی اور گہرا ہوتا ہے۔یہی اندرونی شعوری تجربہ (۱) ہستی مطلق کے ساتھ ہمارا رابطہ استوار کرتا ہے:

''اس بات میں شک نہیں کہ کائنات زمان میں واقع ہے۔تاہم چونکہ یہ ہمارے خارج میں ہے لہٰذا اس بات کا امکان ہے کہ ہم اس کے وجود کے بارے میں شک وشبہ ظاہر کریں۔اس'زمان میں وقوع' کے معنی کو مکمل طور پر جاننے کے لیے ہمیں وجود کی ایک ایسی مثال کا مطالعہ کرنا چاہیے جس میں کسی قسم کا شک نہیں کیا جا سکتا اور جو ہمیں دوران کی بلاواسطہ بصیرت عطا کرتی ہے۔میرا ان اشیاء کا ادراک جو میرے سامنے موجود ہیں ایک تو سطحی ہوتا ہے اور دوسرا وہ خارج سے ہوتا ہے مگر میری اپنی ذات کا میرا ادراک داخلی، قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ شعوری تجربہ وجود کی اُس خاص سطح سے تعلق رکھتا ہے جہاں ہمارا حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے''۔(۲)

اقبال، نفس انسانی کے خارجی اور باطنی پہلو کے حوالے سے دو رخ متعین کرتے ہیں یعنی انائے عاقل (APPRECIATIVE SELF) اور انائے فعال (EFFICIENT SELF) فعالی رخ کے اعتبار سے انائے انسانی کا تعلق دنیائے مکان سے اور ایسے زمان سے ہے جس میں امروز وفردا ہے اور جسے ہم مختصر اور طویل کہہ سکتے ہیں۔ اقبال اس امر میں برگساں سے متفق ہیں۔(۳) کہ یہ زمان، زمانِ حقیقی نہیں ہے:

''باطنی تجربے کی ماہیت کے بارے میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکزے سے خارج کی طرف حرکت زن ہوتا ہے۔لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں۔'بصیر' اور 'فعال' کے طور پر بیان کیے جا سکتے ہیں۔اپنے فعالی رخ کے اعتبار سے اس کا تعلق دنیائے مکان سے ہے۔نفس فعال تلازماتی نفسیات کا موضوع ہے۔روزمرہ زندگی میں نفس فعال اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے جو ہمارے شعور کی گزری ہوئی حالتوں کو متعین کرتی ہے اور ان حالتوں پر الگ الگ رہنے والی اپنی مکانی خصوصیت کی مہر ثبت کر دیتی ہے۔اس صورت میں نفس انسانی گویا خارج میں رہتا ہے اور بطور کلیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے خود کو محض مخصوص اور قابل شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔زمان، جس میں کہ نفس فعال رہتا ہے، ایسا زماں ہے جسے ہم 'مختصر' اور 'طویل' کہتے ہیں۔یہ مکاں سے مشکل لیس ہی متمیز کیا جا سکتا ہے۔ہم اس ایک خط مستقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو ان نکات مکانی سے ترتیب پاتا ہے جو سفر کی مختلف منازل کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں۔برگساں کے مطابق اس طرح کا زماں، زمان حقیقی متصور نہیں ہوگا۔وجودِ زمانِ مکانی غیر حقیقی ہوگا۔''(۴)

اقبال کا کہنا ہے کہ انائے انسانی کا بصیر پہلو ہی ہم پر شعوری تجربے کا گہرا تجزیہ منکشف کرتا ہے۔خودی کے اس پہلو کا واسطہ عالمِ باطنی سے ہے۔جب ہم اپنے نفس کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتے ہیں تو ہم اپنے تجربات کے باطنی مرکز تک

۱۔تفصیل کے لیے دیکھیے صفحہ نمبر ۱۴۰ تا ۱۹۱

۲۔تجدید فکریات اسلام ص ۶۵۔۶۶

۳۔برگساں سے اقبال کے اتفاق واختلاف کے لیے دیکھیے باب نمبر ۳ صفحہ نمبر ۳۴۹ تا ۳۶۴

۴۔تجدید فکریات اسلام، ص ۶۶

پہنچ جاتے ہیں۔ اور گہرے مراقبے کے اِن لمحات ہی میں ہم حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ رابطہ قائم کر سکتے ہیں۔

''شعوری تجربے کا گہرا تجزیہ ہم پر نفس انسانی کا بصیر پہلو منکشف کرتا ہے۔ خارجی اشیاء کے نظام میں ہماری محویت، جو ہماری موجودہ صورت حال کے لیے لازمی ہے، کے پیش نظر یہ نہایت مشکل ہے کہ ہم نفس انسانی کے بصیر پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں۔ خارجی اشیاء کے ساتھ مسلسل معاملات کے نتیجے میں بصیر نفس انسانی کے گرد ایک پردہ سا حائل ہو جاتا ہے اور یوں ہم سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ ایسا محض عمیق استغراق کے لحات میں ہوتا ہے کہ جب نفس فعال تعطل کا شکار ہو جاتا ہے اور ہم اپنے نفس کی گہرائی میں ڈوب جاتے ہیں اور تجربے کے داخلی مرکز تک پہنچ جاتے ہیں۔ اثنائے عمیق کے اس حیاتیاتی عمل میں کیفیات شعور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ بصیر انا کی وحدت کی نوعیت ایک جرثومے کی وحدت کی طرح کی ہوتی ہے جس میں اس کے اپنے اسلاف کے تجربات موجود ہوتے ہیں''۔(۱)

خودی کے اس باطنی پہلو میں بقول اقبال تغیر و حرکت ہوتی ہے لیکن یہ نا قابلِ تقسیم ہوتی ہے۔ ان کے عناصر آپس میں ملے جلے ہوتے ہیں اور وہ سلسلہ بندی سے مکمل طور پر آزاد ہوتے ہیں۔ خودی کی اس حالت میں اُس کا تعلق خارجی وقت سے نہیں بلکہ جس وقت سے ہوتا ہے اُسے زمانِ خالص کہتے ہیں:

''خودی کی کلیت میں عددی امتیازات نہیں ہوتے۔ اس کے عناصر کی گونا گونی، نفس فعال سے مختلف، کلیتاً صفاتی ہوتی ہے۔ اس میں تغیر اور حرکت تو ہوتی ہے مگر یہ نا قابل تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے عناصر ایک دوسرے سے گھلے ملے ہوتے ہیں اور اپنی نوعیت میں تقدیم و تاخیر سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے نفس بصیر میں زمان ایک آن واحد ہے جسے نفس فعال خارجی دنیا سے تعلق کے دوران آنات کے ایک سلسلے میں اسطرح تقسیم کر دیتا ہے جس طرح ایک دھاگے میں موتی پرو دیئے جاتے ہیں۔ یہ دورانِ خالص ہے جو بلا آمیزشِ مکان ہے''۔(۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن نے بھی اپنے مخصوص سادہ طرزِ بیان میں ''دورانِ'' کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اقبال مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

"وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَايَمُوْتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهٖ وَكَفٰى بِهٖ بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ خَبِيْرًا☆ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ اَلرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا (۲۵:۵۸۔۵۹)

اور آپ، ہمیشہ زندہ رہنے والے پر بھروسہ کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا باخبر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے۔

اِنَّا كُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ☆وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (۵۰۔۵۴:۴۹)

۱۔تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۶۶۔۶۷

۲۔ایضاً، ص ۶۷

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک انداز سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے۔''(۱)

اس کے ساتھ ہی اقبال بتاتے ہیں کہ:

''اگر ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ عہد نامہ قدیم میں بھی آیا ہے، ہمارے ایک سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا عملِ تخلیق ایک ایسا واحد ناقابل تقسیم عمل ہے جو پلک جھپکنے کی طرح تیز ہے۔ تاہم زمانِ خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے۔''(۲)

اس طرح اقبال، سائنسی، فلسفیانہ اور اسلامی نقطۂ نظر سے، زمان کی ایک ایسی سطح کی نشاندہی کرتے ہیں، کہ جس تک انائے عاقل رسائی حاصل کر کے حقیقتِ مطلقہ سے اتصال قائم کر سکتی ہے۔ یوں اقبال اپنے تصورِ زمان و مکان کے ذریعے، طبیعیات کے اُس نظریے کا رد کرتے ہیں جس کے مطابق ہمارے سارے تجربات کے سانچے خارجی زمان و مکان ہی کو قرار پاتے ہیں۔ اور وجود باری تعالیٰ کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ اقبال زمانِ خالص کی نشاندہی کر کے یہی بتانا چاہتے ہیں کہ تجربے کی اس عام سطح سے بلند تر تجربے کی ایک اور سطح بھی ہے اور اگر ایسا ہے تو اثباتِ وجود باری تعالیٰ، اثباتِ مابعد الطبیعیات اور اثباتِ مذہب بھی ممکن ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اقبال کے اس کارنامے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''علامہ اقبال کو ضرورت محسوس ہوئی کہ جو لوگ حسی علوم سے مرعوب ہیں اور ان علوم کے زیر اثر مذہبی حقائق کے انکار کی طرف مائل ہوتے ہیں، ان کی بازیافت کے لیے یہ واضح کیا جائے کہ سائنس اور مذہب میں نیز حیثیتی فلسفے اور مذہب میں تضاد اور تخالف نہیں ہے۔ کلاسیکی طبیعیات میں میکانکی علیت HYPOTHESIS OF MECHANICAL CAUSATION کے بجائے جس سے صرف موجودات جامد اور ساکن کی حرکت کی توجیہ ہوتی، مفروضۂ ارتقاء کے ذریعہ ارتقائی حرکت کو ثابت کیا جائے اور کلاسیکی طبیعیات کے سہ ابعادی مکان اور ماضی وحال اور مستقبل کے امتیاز پر مشتمل زمان کے بجائے اضافی نظریۂ زمان کو سامنے لایا جائے جو سہ ابعادی مکان کے اندر ''بعد رابع'' کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تصور زمانِ الٰہی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہے، فلاسفۂ اسلام نے فلسفیانہ اور عملی نظریات زمان و مکان میں ''زمان الٰہی'' کا مفہوم سمجھانے کے لیے اپنے اپنے زمانے میں جو تصرفات کیے تھے ان ہی کے مطابق علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریات زمان و مکان کی روشنی میں زمان الٰہی کا مفہوم واضح کریں''۔(۳)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۷۔۶۸

۲۔ ایضاً، ص ۶۸

۳۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: ''اقبال کا تصور زمان و مکان'' مشمولہ: زمان و مکان مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ۱۹۹۰ء، ص ۵۳۵، ۵۳۶

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اقبال کے اس نظریے کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

''علامہ اقبال خود جو نظریہ پیش کرتے ہیں، یہ ہے کہ، انا، کی دو صورتیں ہیں ایک انائے عاقل APPRECIATIVE SELF اور دوسری انائے فاعل EFFICIENT SELF انائے عاقل کی علم کی حیثیت علم حضوری کے ہے اور انائے فاعل کے علم کی حیثیت علم حصولی کی ہے۔ انائے فاعل کا زمان تدریج لمحات ہے اور اس کا مکان تدریج نقاط ہے اور انائے عاقل کا زمان، تسلسل محض PURE DURATION اور مکان، وسعت خالص PURE EXTENSION ہے چوں کہ انائے عاقل انائے مطلق کا مشاہدہ کرتی ہے اس لیے وہ ایک آن واحد ہے جس میں تدریج نہیں۔ انائے فاعل کثرت کو بطور علم حصولی کے مشاہدہ کرتی ہے اس لیے اس کے زمان کی خصوصیت آنات (لمحات) ہیں''۔(۱)

اقبال کے نزدیک قرآن پاک کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہوسکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہو۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے، نہ کہ ایک مکمل چیز، جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب فضا میں مادے کے ایک بے جان ڈھیلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے، جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا:

''زماں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی لکیر کی طرح ہے جو کھینچی جارہی ہو، جو کھلے امکانات کو وقوعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطۂ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشوو ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنایا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے اب ہم اس مقام پر ہیں کہ اس آیت کا مطلب سمجھ سکیں

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ یَّذَّکَّرَ أَوْ أَرَادَ شُکُوْرًا (۲۵:۶۲)

''اور یہ ہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں''۔(۲)

اس بحث سے اقبال حقیقتِ مطلقہ کا یہ تصور حاصل کرتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ ایک زمانِ خالص (خالص دوران) ہے، جس میں خیال، زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترکیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں:

''تواتر زمانی کا اظہار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقت مطلق کے اس تصور تک لے

۱۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصور زمان ومکان'' مشمولہ زمان ومکان مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۵۴۸۔

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۴

جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں فکر وحیات اور غایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے ماسوا اس کے کہ ہم اسے وحدتِ نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک موجود فی الخارج نفس ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے''۔(۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یا وقت اس حقیقتِ مطلقہ کا ایک لازمی جزو ہے۔ اقبال فطرت کو انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں تغیر و حرکت فعلیتِ مطلقہ کی شان ہے۔ فعلیتِ مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ بامقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے۔ لہٰذا اقبال برگساں کے اس دعوے کو، کہ تخلیقی دوڑ میں آگے کی جانب رواں دواں زندگی اغراض و مقاصد سے متاثر نہیں ہوتی، اُس کی غلطی قرار دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ برگساں کی اس غلطی کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذات پر دوراں کو مقدم جانتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا کہنا ہے کہ تمام اشیاء و حوادث کا جامع نہ تو مکانِ خالص ہو سکتا ہے اور نہ زمانِ خالص (Pure Time) یہ خصوصیت صرف باطنی نفس یعنی حقیقتِ مطلقہ ہی کو حاصل ہے۔ لہٰذا اقبال لکھتے ہیں:

''یہ تو ذاتِ ازلی کا ایک عمل بصیر ہے جو استدام کی کثرت کو جو کہ لاتعداد موجود لمحات میں منقسم ہے ایک مرکب نامیاتی کل میں بدل دیتا ہے۔ استدام خالص میں موجودگی کا مطلب خودی کی موجودگی ہے اور خودی سے مراد یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ ''میں ہوں''۔ وہی صحیح معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکے کہ ''میں ہوں''۔ یہ ''میں ہوں'' کی سطح ہی ہے جو میزانِ ہستی میں شے کے مقام کا تعین کرتی ہے۔ ہم سب بھی کہتے ہیں ''میں ہوں'' مگر ہمارا ''میں ہونا'' نفس اور غیر نفس کے مابین امتیاز سے ظہور پاتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق غنی عن العٰلمین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوندی میں محض ایک لمحہ گزراں ہے۔ اس کا ''میں ہونا'' تو خود منحصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَیۡسَ کَمِثۡلِہٖ شَیۡءٌ وَہُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ (۴۲:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے''۔(۲)

یوں اقبال کائنات کو حقیقتِ مطلقہ کے متقابل کوئی غیر شے قرار دینے کی بجائے، اسے حیاتِ خداوندی کا محض ایک لمحۂ گزراں کہتے ہیں۔ اور کائنات کے مسلسل آگے بڑھنے کو وہ فعلیتِ مطلقہ قرار دیتے یعنی فطرت اور اُس کے مظاہر اللہ تعالیٰ کا کردار ہیں گویا کائنات ذاتِ باری تعالیٰ کی سیرت ہے:

''اب نفس، کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں عالم فطرت

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۷۴

۲۔ ایضاً، ص ۷۵

مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الٰہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔ جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ متناہی ہوتی ہے مگر چونکہ جس نفق سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ خلاق ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔ نتیجتاً یہ اس مفہوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حد آخری نہیں ہوتی۔ اس کی لامحدودیت بالقوہ ہے، فی الواقع نہیں۔ لہٰذا فطرت کو ایک ذی حیات اور پیہم ارتقا پذیر عضویہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقاء کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔ وہ صرف باطنی طور پر محدود ہے یعنی اس محیط کل خودی کے طور پر، جو کل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے، وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

وَاَنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی (۵۳:۴۲)

اور بے شک پہنچنا ہے (سب کو) اللہ تک'' (۱)

اس طرح اقبال کا یہ نقطۂ نظر طبیعیاتی سائنس کو بھی نئے معنی عطا کرتا ہے، ایک تازہ روحانی مفہوم عطا کرتا ہے، اور طبیعیات سے مابعد الطبیعیات تک پہنچنے کی راہ سجھاتا ہے۔ سائنس فطرت کے مطالعہ ہی کا دعویٰ کرتی ہے اور فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے۔ یوں فطرت کے مطالعہ کے دوران انسان، دراصل، انائے مطلق ہی کے ساتھ قرب و اتصال کی تلاش میں ہوتا ہے۔ (۲)

خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھ کو
سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر (۳)

انائے فعال کے تسلسلی زمان اور انائے عاقل کے غیر تسلسلی زمان میں امتیاز نہ کر سکنے کی وجہ سے ڈاکٹر میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے مفکرین نے زماں کو غیر حقیقی قرار دیا۔ اقبال اس تصورِ زمان کو درست نہیں سمجھتے۔ اقبال کے نزدیک زمان حقیقتِ مطلقہ کا ایک لازمی عنصر ہے۔ اس لیے حقیقی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ خیال اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ماضی حال اور مستقبل وقت کے اساسی اجزاء ہیں گویا وقت ایک خط کے مانند ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر چکے ہیں اور وہ پیچھے کی طرف جا چکا ہے اور دوسرا حصہ ہمارے سامنے ہے جو ابھی طے نہیں ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں۔ اقبال جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ کہ ایک معین اور ثابت واقعے کی۔ مستقبل کے واقعات کے لیے ہمیشہ گنجائش باقی رہتی ہے۔ (۴) لہٰذا اقبال کہتے ہیں:

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۷۶

۲۔ ایضاً

۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۷۷

۴۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۷۶۔۷۷

''ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان ہی ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے۔ وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے میک ٹیگرٹ کی دلیل چھوتی بھی نہیں۔ زمان متسلسل وہ خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی نا قابل انقطاع خلاق سرگرمی کا کمیتی پیانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے۔''(۱)

اقبال کو یقین ہے کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تغیر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں انائے الٰہی موجود ہوتا ہے۔ (۲) لہٰذا اس سوال کا جواب، کہ کیا تغیر کا اسناد انائے مطلق سے ہوسکتا ہے۔، (۳) اقبال یوں دیتے ہیں:

''انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پرتیں خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ چنانچہ تغیر کے اس مفہوم کا کہ یہ نامکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہوسکتا۔ مگر تغیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھیے تو گو ہمارا شعوری تجربہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے نہ اسے اُونگھ آسکتی ہے اور نہ نینداس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے بنا دیں گے۔ نفس خلاق کے لیے تغیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہوسکتا۔ نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے میکانکی طور پر بے حرکت ہونے کا نام نہیں جیسا کہ ارسطو کے انداز میں ابن حزم نے سوچتے ہوئے تصور کیا۔ یہ کمال اس کی تخلیقی کارکردگی کی وسیع تر بنیاد اور اس کی تخلیقی ویژن کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشاف ذات سے عبارت ہے نہ کہ کسی تصور اعلیٰ تک پہنچنے کی تگ ودو سے۔ انسان کا ''ابھی نہیں'' تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک ناکام ہے۔ مگر خدا کے ہاں ''ابھی نہیں'' کا مفہوم اس کی ذات کے لامحدود تخلیقی امکانات کا ناقابل انقطاع ظہور ہے اور اس کی کلیت اس کے اس تمام عمل میں قائم رہتی ہے''۔(۴)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۷۔۷۸

۲۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان ومکان اور دوسرے مضامین، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۲ء، ص ۷۹

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۸

۴۔ ایضاً، ص ۷۹

اس طرح، اقبال کے نزدیک یہ تسلسلی زمان ابد اور دوام کے ساتھ اس معنی میں مربوط ہے کہ وہ در حقیقت غیر متوالی تغیر کا ایک ناپ ہے۔ یوں الٰہی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیانی رابطے کی تشریح ہو جاتی ہے۔

پہلے اور دوسرے خطبے میں، زمان و مکان کے مباحث کے نتیجے میں اقبال کا، حقیقتِ مطلق سے متعلق جو تصور تشکیل پاتا ہے، وہ اقبال ہی کے الفاظ میں کچھ یوں ہے:

''چنانچہ تجربہ کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت و بصیرت کار فرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیال شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انھیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو او جھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر بہاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے۔ مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ علم گو نا مکمل ہے کیونکہ یہ محض ایک نکتہ آغاز ہے یہ حقیقت کی فطرتِ مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے''۔(۱)

اقبال نے ذاتِ باری کا تصور ایک انا کے طور پر کیا ہے، جس سے ذاتِ باری تعالیٰ پر فردیت لازم آتی ہے اور جب فردیت لازم آئے گی تو اس سے ذہن فوراً متناہیت کی جانب منتقل ہوگا۔ اقبال، اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں اس سوال کا شافی جواب یوں دیتے ہیں:

''اب یہاں اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں ہے اگر خدا ایک انا ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کرتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وہ توجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا اسے اور اس کی خلاقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۸۰

ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لا متناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لا متناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لا متناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لا متناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے خود کوئی تسلسل نہیں"۔(۱)

اقبال مزید لکھتے ہیں:

''متناہی اذہان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہم عمل تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماشائی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصور تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے وہ اسی متناہی ذہن کو محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبل اور کوئی مابعد ہو۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لا متناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں''۔(۲)

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات خدا کا عملِ تخلیق ہے جو ابھی مکمل نہیں ہوا ہے اور اپنی تمامیت کے لیے پیہم مصروف عمل ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کائنات خدا کا غیر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ خدائی نقطۂ نظر سے تخلیق کوئی ایسا مخصوص واقعہ نہیں جو ماقبل اور مابعد رکھتا ہو۔ یہ سمجھنا کہ کائنات خدا سے الگ ایک غیر کی حیثیت سے موجود ہے، صحیح نہیں ہے۔ اس تصور سے کائنات اور خدا دو جداگانہ اور ایک دوسرے کے مقابل وجود بن جائیں گے۔ مادہ اور زمان و مکان کی کوئی آزاد حیثیت نہیں ہے۔ زمان اور مکان فکر انسانی کے سانچے ہیں جنھیں اس نے حیات الٰہی کے فہم و ادراک کے لیے وضع کیا ہے۔ اسی طرح کائنات ٹھوس مادوں کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خدا سے خارج میں اپنا کوئی مستقل بالذات وجود رکھتا ہو اور خدا اس پر خارج سے کہیں دور بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔ فی الواقع کائنات خدا کا ایک مسلسل عملِ تخلیق ہے۔ فکر انسانی اشیاء کو الگ الگ خانوں میں بانٹ کر ان کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے اور اس طرح وحدت کثرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔(۳)

اگر کائنات خدا کا عملِ تخلیق ہے تو اس کا جوہر تخلیق کیا ہے، دوسرے لفظوں میں اس کی ماہیت کیا اور خود انسانی وجود کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال نے لکھا ہے کہ ارسطو اور دوسرے یونانی مفکرین نے کائنات کا جو تصور دیا وہ ایک جامد تصور تھا۔ اس تصور کے مطابق یہ کائنات ازل سے موجود ہے اور یوں ہی ابد تک قائم رہے گی، اس میں کوئی اضافہ و تغیر نہ کل ہوا ہے اور نہ

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۵۔۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۸۶

۳۔ ایضاً

آیندہ ہوگا۔لیکن مسلم فلاسفہ اور متکلمین بالخصوص اشاعرہ نے اس تصور کائنات کو قبول نہیں کیا۔اشاعرہ کا تصور کائنات جوہری ہے اور اس تصور کو انھوں نے قرآن مجید کی اس آیت سے اخذ کیا ہے:

وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ ☆ (سورہ حجر:۲۱)

''اور ہر چیز کے ہمارے پاس خزانے ہیں لیکن ہم اس کو ایک معین انداز کے ساتھ ہی اتارتے ہیں''۔

اشعری مفکرین کا خیال ہے کہ یہ کائنات جواہر یعنی اجزائے لاتجزیٰ سے مرکب ہے۔چونکہ خدا کی تخلیق مسلسل جاری ہے اور اس میں کہیں کوئی انقطاع نہیں اس لیے لازم ہے کہ جواہر کی تعداد بھی غیر محدود ہو۔چنانچہ تخلیق کے عمل کے ساتھ ہی ہر لحہ جواہر بھی وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔جوہر کوئی حجم نہیں رکھتا اس لیے وہ مکان کا مرہونِ منت نہیں ہے۔لیکن جب بہت سے جواہر مجتمع ہو جاتے ہیں تو ان میں حجم پیدا ہو جاتا ہے اور اس طرح مکان کا وجود ہوتا ہے۔لیکن ابن حزم اس تصور کائنات کے خلاف تھا۔اس کے نزدیک از روئے قرآن عمل تخلیق اور شئی مکنونہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک چونکہ جوہر مکان نہیں رکھتا اس لیے اس کی حرکت کے بارے میں سوال پیدا ہوا کیونکہ مکان سے گذرے بغیر جواہر کی حرکت ممکن نہیں ہے۔اس مشکل کا حل انھوں نے یہ نکالا کہ مکان کے وجود ہی سے انکار کر دیا اور خلا کو ایک مستقل وجود کی حیثیت دے دی۔چنانچہ نظام نے طفرہ یا جست کا نظریہ پیش کیا۔اس نظریے کے مطابق جواہر خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست کر کے جاتے ہیں۔اقبال نے اس توجیہ کو اطمینان بخش قرار نہیں دیا۔(۱)

اشعریوں کے نظریۂ تخلیق کا دوسرا پہلو حدوث ہے۔جواہر متضاد صفت رکھتے ہیں،مثلاً موت اور زندگی اور حرکت وسکون وغیرہ۔جوہر زمانہ کی صفت سے عاری ہے۔نظریۂ حدوث سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ایک یہ کہ کوئی چیز اپنی فطرت کے اعتبار سے مستقل نہیں ہے،دوسرے یہ کہ جواہر کا ایک ہی نظام ہے۔ہم جس کو روح کہتے ہیں وہ یا تو مادے کی لطیف ترین شکل ہے یا حادث ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان کی پہلی بات بالکل صحیح ہے اور یہ ثابت ہے کہ کائنات کی کوئی دائمی صورت نہیں بلکہ اس میں اضافہ وتغیر کا سلسلہ روز ازل سے جاری ہے۔جدید سائنس کا میلان بھی اسی خیال کی طرف ہے۔لیکن ان کی دوسری بات صحیح نہیں ہے اور وہ مادیت کے مترادف ہے۔اشعریوں کا یہ خیال کہ نفس بھی حادث ہے خود ان کے نظریۂ تخلیق کے خلاف ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ حرکت کا تصور زمان کے تصور کے تابع ہے اور زمان ایک نفسی زندگی (Psychic Life) ہے۔جہاں نفسی زندگی نہیں وہ زمان بھی نہیں،اور جہاں زمان نہیں وہاں حرکت بھی نہیں۔جس کو ہم جوہر کہتے ہیں وہ فی نفسہٖ روحانی ہے۔وجود کی صفت سے متصف ہونے کے بعد اس میں مکانیت آتی ہے۔نفس ایک خالص فعلیت (Pure Act)

۱۔تجدید فکریات اسلام،ص ۸۷۔۸۹

ہے اور بدن اس کی مرئی اور قابل پیائش صورت۔ یہ نظریہ جدید سائنس کے نظریۂ وجود سے بہت قریب ہے جو Point اور Instant پر مشتمل ہے۔ ان دونوں کے درمیان جو ربط ہے اس کو اشعری سمجھ نہیں سکے۔ اس میں اصل Instant ہے لیکن پوائنٹ کو اس سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہی اس کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ پوائنٹ کوئی چیز نہیں بلکہ وہ Instant کو دیکھنے کا ایک انداز نظر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت اپنی اصل میں روحانی ہے البتہ اس کے مراتب ہیں۔(۱)

اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ابدیت کے صحیح ادراک، تفہیم اور معقول نقطۂ نظر کے حصول کے لیے، اسے زمان ومکان کے تناظر میں دیکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ مسلم مفکرین اور فلاسفہ کے ہاں زمان کی اہمیت بیان کرتے ہیں:

''زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیا کے لیے ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق دن اور رات کے یکے بعد دیگرے انا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے اور دوسری جزوی وجہ یہ ہے کہ پیغمبرِ اسلام نے ایک معروف حدیث میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے خدا کو دہر (زماں) کے مترادف قرار دیا ہے۔ یقیناً کچھ عظیم مسلم صوفیاء دہر کے لفظ کی صوفیانہ خصوصیت کے قائل تھے۔ محی الدین ابن عربی کے بقول ''دہر'' خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیا نے انھیں لفظ دھر، دیہور یا دیہار کا وظیفہ کرنے کو کہا''۔(۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ فلسفیانہ انداز میں زمانے پر بحث اشاعرہ نے چھیڑی تھی۔ اُن کا فلسفۂ زمان محض خارجی تصور تھا۔ انھوں نے زمانے کو منفرد لمحوں میں بانٹ دیا اور اُن کے تواتر کو زمانہ کو منفرد لمحوں میں بانٹ دیا اور اُن کے تواتر کو زمانہ کہا کہ ہر دو لمحوں کے درمیان ایک ایسا مقام آتا ہے جسے خالی سمجھنا چاہیے۔ گویا زمانے کی رو میں خلا موجود ہے۔ نیوٹن نے کہا تھا کہ زمانہ اپنی ذات اور ماہیت کے مطابق ایک ہی انداز میں چلتا رہتا ہے۔ اُس نے اسے چلتی ہوئی ندی سے تشبیہ دی تھی۔ یعنی اس کا تصور بھی محض خارجی تصور تھا۔ کیونکہ انسان کے پاس حس کا کوئی ایسا عضو نہیں جو کہ زمانے کا صحیح ادراک کر سکے۔ اس لیے یہ ماننا لازم آیا کہ زمانہ ایک طرح کی روانی ہے۔ یعنی اشاعرہ اور سائنسدان زمانے کو خارجی حقیقت ہی سمجھتے رہے۔ موجودہ زمانے میں مادے کے متعلق جو نظریہ پیش کیا گیا ہے، وہ پروفیسر روجر (Rovgier) کے الفاظ میں فطرت میں جست کے تصور کو ابھارتا ہے۔ یعنی مادہ بھی وجودِ مسلسل کی بجائے جست سے کام لیتا ہے۔ یعنی کائنات کے تغیرات یک بیک جست لگانے سے ہوتے ہیں بتدریج نہیں ہوتے۔ دو مختلف یکے بعد دیگرے ظاہر ہونے والے واقعات کے درمیان کائنات ساکن رہتی ہے۔ لہٰذا اس کا اثر زمانے پر پڑتا ہے اور اِن دو واقعات کے درمیان زمانہ معطل ہو جاتا ہے۔ اور وہ مادے کی طرح مسلسل نہیں رہتا۔(۳)

۱۔تجدید فکریات اسلام، ص۸۹۔۸۹

۲۔ایضاً، ص۹۳۔۹۴

۳۔ایضاً، ص۹۴۔۹۵

اقبال کہتے ہیں کہ اشاعرہ ہوں یا موجودہ زمانے کے مفکرین وسائنسدان، انھوں نے زمانے کا جو بھی نظریہ قائم کیا، نفسیاتی تجزیے کے بغیر کیا۔ اس لیے وہ زمانے کے داخلی پہلو کا ادراک نہ کر سکے:

''تاہم نکتہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تعمیری کوشش ہو یا جدید مفکرین کی، دونوں مکمل طور پر نفسیاتی تجزیے سے محروم ہیں اور اس محرومی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زمان کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہیں رہا''۔(۱)

اقبال نے یہی بات شاعری کے پیرائے میں کچھ یوں کہی ہے۔

نغمۂ خاموش دارد سازِ وقت
غوطہ در دل زن کہ بینی رازِ وقت (۲)

اقبال کے خیال میں اگر زمانے کو محض خارجی تصور کیا جائے تو ہمیں ذاتِ باری کے تصور میں مشکلات پیش آتی ہیں کیونکہ ہم خارجی زمانے کا اطلاق ذاتِ باری پر نہیں کر سکتے:

''یہ بات تو واضح ہے کہ اگر ہم زمان کو خالص موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں تو متعدد مشکلات پیدا ہو جائیں گی اس لیے کہ ہم جوہری وقت کا خدا پر اطلاق کرتے ہوئے اُسے ایسی زندگی کا حامل قرار نہیں دے سکتے جو ابھی معرضِ تکوین میں ہے''۔(۳)

اس ضمن میں اقبال نے ملا جلال الدین دوانی اور صوفی شاعر عراقی (۴) کے حوالے دیے ہیں۔ ملا جلال الدین دوانی کے حوالے سے اقبال بتاتے ہیں کہ:

''ملا جلال الدین دوّانی نے اپنی کتاب ''زورا'' کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور زمان کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے تواتر کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر ملا دوّانی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں منحصر ہوتے ہیں''۔(۵)

۱۔تجدید فکریاتِ اسلام،ص ۹۵

۲۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۴۷

۳۔تجدید فکریاتِ اسلام،ص ۹۵

۴۔اصل میں محمود اشنوی؟ دیکھیے صفحہ نمبر ۱۹۳ حاشیہ نمبر ۲

۵۔تجدید فکریاتِ اسلام،ص ۹۵

اقبال بتاتے ہیں کہ عراقی (محمودالاشنوی؟) نے بھی زمان ومکان کے حوالے سے یہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے:

''وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کی درمیان زمان کی لاتعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف متغیر درجاتِ وجود کے لیے اضافی ہیں۔تاہم گردشِ افلاک سے پیدا ہونے والے کثیف اجسام کا وقت ماضی حال اور مستقبل میں قابل تقسیم ہوتا ہے۔اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔غیر مادی وجودوں کا وقت بھی تسلسل میں ہوتا ہے مگر ٹھوس اجسام کا پورا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زمان الٰہی کے درجے تک پہنچ جائیں گے جہاں زمان مرور کی خاصیت سے کلیتاً آزاد ہوتا ہے۔نتیجتاً اس زمان میں تقسیم، تغیر اور تواتر طرز کی کوئی بھی چیز موجود نہیں۔یہ ابدیت کے تصور سے بھی بالا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا وانتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کیے جاسکتے۔خدا ایک ہی ناقابل تقسیم علم وادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔خدا کی اوّلیت زمان کی اوّلیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اوّلیت خدا کی اوّلیت کی محتاج ہے۔لہٰذا زمانِ الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن ''اُم الکتاب'' کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت ومعلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے''۔(۱)

اقبال فخرالدین رازی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ تمام مسلمان متکلمین میں سے اُس نے زمان کے مسئلے کو سب سے زیادہ سنجیدگی سے موضوع بحث بنایا مگر چونکہ وہ بھی اپنی منہاجِ فکر میں معروضی تھے لہٰذا کسی حتمی نتیجے پر نہ پہنچ سکے۔(۲) لیکن ... اقبال، زمان پر اپنی عالمانہ بحث اور نابغہ بصیرت کے ذریعے، حتمی نتیجے پر پہنچنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔یہ الٰہیاتِ اسلامیہ اور فلسفے کی تاریخ کا ایک عظیم کارنامہ اور سنہرا باب ہے۔اقبال، زمان کے حوالے سے اپنی بصیرت افروز بحث کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وقت کو سمجھنے کے لیے معروضی نقطۂ نظر سے کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی۔یہ زمان کی ماہیت کو سمجھنے میں جزوی طور پر ہی معاون ہوسکتا ہے۔وقت کی ماہیت کا صحیح ادراک صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم اپنے شعوری تجربے کا نفسیاتی تجزیہ کریں۔(۳) یعنی اقبال کے نزدیک معروضی اندازِ فکر اور طبیعیات تسلسلی زمان کا ادراک تو کرسکتے ہیں کہ اِن کی پہنچ حسی ادراک تک ہی ہے، مگر ان کے ذریعے نہ تو زمانِ خالص یعنی زمان الٰہی کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی الٰہی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیان رابطے کی تشریح کی جاسکتی ہے۔بقول ڈاکٹر سی۔اے قادر:

''اقبال کا کہنا ہے کہ زمان کا تصور جو طبیعیات پیش کرتی ہے، وہ کافی نہیں، یہ تصور اس زمان سے مختلف ہے جو ہمارے تجربے میں آتا ہے''۔(۴)

۱۔تجدید فکریاتِ اسلام، ص۹۶

۲۔ایضاً

۳۔ایضاً، ص۹۶۔۹۷

۴۔سی۔اے قادر، ڈاکٹر،''اقبال کی نظر میں عارفانہ تجربہ اور فلسفہ'' مشمولہ علامہ اقبال حیات فکر وفن (۱۰۱مقالات) مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، ص۳۱۵۔

اقبال کہتے ہیں کہ زمانِ الٰہی میں ماضی، حال اور مستقبل کے سب امتیازات ختم ہو جاتے ہیں۔ جس حقیقت کو ہم زمانہ کہتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے، جس میں امروز و فردا ہے۔ لہٰذا الوہی زمانہ ان لحاتِ گزراں کی مدد سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ زمانِ الٰہی کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ (۱) اقبال کے نزدیک نفس کا ایک پہلو خارجی (انائے فعال) اور دوسرا باطنی (انائے بصیر) ہے، جو مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ نفس بصیر کا زمان، خالص زمان ہے یعنی اس میں تغیر تو ہے لیکن یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔ اس سے جو حرکت صادر ہوئی ہے، وہ باطن سے خارج اور وجدان سے عقل کی طرف ہوتی ہے۔ اسی عقل سے جوہری زمان پیدا ہوتا ہے:

''نفس بصیر خالص دوران یعنی بے تواتر تغیر میں رہتا ہے۔ نفس کی زندگی کا مدار اس کے بصیر ہونے سے فعال ہونے اور وجدان سے تعقل کی طرف حرکت زن ہونے پر ہے۔ اسی حرکت سے زمان جوہری پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمارا شعوری تجربہ جو ہمارے تمام علوم کا نقطہ آغاز ہے ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ دیتا ہے جو ثبات وتغیر یعنی زمان بحیثیت ایک وحدت نامیہ یا بحیثیت دیمومت اور زمان بحیثیت مجموعہ جواہر کے مابین تطبیق پیدا کر دیتا ہے۔ اب اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے متناہی پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جو ہریت ظاہر ہوتی ہے''۔ (۲)

اب ظاہر ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کے لیے زمان و مکانِ ذاتِ باری تعالیٰ کا ادراک ضروری ہے، اور اِن کے ادراک کے لیے خارج سے باطن اور عقل سے وجدان تک کا سفر ضروری ہے۔ اس طرح یہ وقوفِ مذہبی و وقوفِ سری ہی کے ذریعے ممکن ہے، اور اسی حقیقت کا اثبات، فکرِ اقبال، بالخصوص خطبات کا مرکز و محور ہے۔ لہٰذا اقبال کہتے ہیں:

''خدا کی لامحدود قوت وثروت لاتعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی 'ابدیت' میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے تواتر تغیر اور دوسری طرف وہ 'زمان متسلسل' میں رہتی ہے جس کے بارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے تواتر تغیر کا پیمانہ ہے۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں۔

لَہُ اخْتِلَافُ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ (۲۲:۸۰)

دن رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے۔ (۳)

اس طرح اقبال کے اس تخیل میں، بقول رضی الدین صدیقی:

''ارتقاء کا اسلامی تصور مضمر ہے''۔ (۴)

۱۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب ہٰذا میں ''وجدان'' کے مباحث

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۹۷

۳۔ ایضاً

۴۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۲۸

اور یہ کہ زمان کے حوالے سے اقبال کی اس عالمانہ بحث کے نتیجے میں یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ معروضی نقطۂ نظر اختیار کر کے ہم نہ تو صحیح طور پر زمان کی ماہیت کو معلوم کر سکتے ہیں اور نہ ہی ذاتِ الٰہی کا صحیح ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ہمیں اپنے من کی دنیا میں داخل ہونا پڑے گا۔(۱)

اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے۔(۲) اور اس کا علم براہِ راست طبیعیات سے ہوتا ہے اور نہ ہی یہ نتیجہ شواہد فطرت سے براہِ راست استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اس کا ادراک باطنی بصیرت، جسے اقبال وقوفِ مذہبی، وقوفِ سری، روحانی تجربہ یا وجدان کہتے ہیں، (۳) ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اور اقبال اپنی مذہبی بصیرت ہی کی بنا پر کہتے ہیں کہ اُخروی حقیقت روحانی ہے۔ اور اقبال کی یہ رائے، بقول ڈاکٹر سی۔ اے قادر:

> ''ان کی فلسفیانہ دقت پر دلالت کرتی ہے۔ ایسی دقت کم لوگوں کے حصہ میں آتی ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ حقیقت روحانی ہے، قدیم یا جدید طبیعیات سے ماخوذ نہیں بلکہ ان کی اپنی گہری بصیرت کا ثمر ہے''۔(۴)

حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے اور اس کا ادراک وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اقبال، قرآن، اسلامی مفکرین اور صوفیا کے نظریات کی روشنی میں، زمان و مکان پر اپنے فلسفیانہ مباحث کے ذریعے، اپنی اس رائے میں ایک اضافہ کرتے ہیں اور اب اُن کی یہ رائے سامنے آتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے، وہ ایک ذات، انا یا ایغو ہے جو تخلیقی اور آزاد ہے، جس کا علم وجدان سے حالتِ دوران میں ہوتا ہے۔ گذشتہ اوراق میں یہ بتایا جا سکتا ہے کہ ''دوران'' سے اقبال کی مراد دورانِ خالص یعنی زمانِ الٰہی ہے۔ اس دوران کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں وقت کی تقسیم پذیری ختم ہو جاتی ہے اور ریاضیاتی اصولِ تقسیم پذیری کا عمل دخل نہیں رہتا۔ لہٰذا خارجی اور مرئی زمان و مکان کے ریاضیاتی پیمانے اور طبیعیاتی تجربے کی عام سطح اس دوران کو گرفت میں نہیں لا سکتی، جب ''دوران'' کی یہ سطح ہی گرفت میں نہیں آتی تو حقیقتِ مطلقہ کا ادراک بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا مابعد الطبیعیات، وجودِ باری تعالیٰ اور دیگر مذہبی صداقتوں کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ اقبال بتاتے کہ یہ خارجی زمان و مکان ہی تجربے کی وہ واحد سطح نہیں جو علم کا ذریعہ ہے بلکہ ع

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۵)

ان زمانوں کی دریافت باطنی تجربے یعنی وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ وجدان کے ذریعے جب ہم مرئی زمان و مکان کے حدود کی گرفت سے آزاد ہو کر غیر مرئی زمان و مکان دریافت کر لیتے ہیں اور ''دوران'' یعنی زمانِ الٰہی کا ادراک

۱۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ۶۱
۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۶
۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب ہٰذا میں ''وجدان'' کے مباحث
۴۔ سی۔ اے قادر، ڈاکٹر، ''اقبال کی نظر میں عارفانہ تجربہ اور فلسفہ'' مشمولہ علامہ اقبال حیات فکر و فن (۱۰۱ مقالات) ص ۳۱۵
۵۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۲۰

حاصل کر لیتے ہیں تو اس میں ہمیں مرکزی ایغو کا علم ہوتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کا سراغ ملتا ہے۔ اس طرح ڈاکٹر رحیم بخش شاہین مرحوم کے الفاظ میں:

''اسلامی ثقافت نے علم و حکمت کی جستجو میں ٹھوس اور محسوس چیزوں پر توجہ مبذول کر کے سائنسی منہاج دریافت کیا۔ اس کے علاوہ اس کے زیرِ اثر محسوس اور مرئی کائنات سے غیر محسوس اور غیر مرئی دنیا کی طرف جو فکری حرکت ہوئی اقبال اس کو بھی سامنے لانا چاہتے ہیں۔ مسلمان صوفیہ اور مفکرین نے ہمیشہ یہ خواہش اور کوشش کی کہ وہ کائنات کی لامحدود وسعتوں کو اپنی گرفت میں لائیں۔ اس بنا پر انھیں زمان و مکان کے مسئلے پر توجہ دینا پڑی''۔(۱)

لہٰذا اقبال، اپنے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں خارجی اور مرئی زمان و مکان کے حوالے سے کائنات کو دیکھنے کے نقطۂ نظر کی نارسائی کا پھر ذکر کرتے ہیں اور اس تنگ نظری سے نکلنے کے ضمن میں مسلم صوفیاء و مفکرین کی کوششوں کو سراہتے ہیں:

مرئی زمان و مکان کے بارے میں یہ سوچ کہ یہ محدود ہیں ذہن کو اُلجھا دے گی۔ متناہیت ایک بت کی طرح ہے جو ذہن کی حرکت اور اس کے ارتقا میں ایک رکاوٹ ہے۔ یا پھر یہ کہ اپنی حدود سے باہر نکلنے کے لیے ذہن کو زمان متسلسل اور مکان مرئی کی خلائیت محض سے آزادی حاصل کرنا ہوگی۔ قرآن کے فرمان کے مطابق آخری حد تو خدا کی طرف ہی ہے۔ یہ آیت قرآن کے ایک انتہائی گہرے خیال کو سموئے ہوئے ہے کیونکہ اس سے لازمی طور پر اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ اس کی آخری حد ستاروں کی جانب نہیں بلکہ لامحدود حیات کونی اور روحانیت کی جانب تلاش کرنی چاہیے۔ اب اس مطلق حد کی طرف عقلی مسافرت ایک لمبا اور مشکل عمل ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلمانوں کی فکری کوششیں یونانیوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں''۔(۲)

ساتھ ہی وہ مسلم ثقافت کے لیے زمان و مکان کے مسئلہ کی اہمیت کا اعادہ کرتے ہیں:

''دوسری جانب مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے''۔(۳)

اقبال، زمان و مکانِ مرئی سے زمان و مکانِ غیر مرئی کے تصور تک پہنچنے کے سلسلے میں مسلم مفکرین کی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے اسے سراہتے ہیں۔(۴) حکماء کے علاوہ صوفیاء نے بھی زمان و مکان کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال فخر الدین عراقی (محمود الاشنوی؟) اور خواجہ محمد پارسا کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں عراقی (محمود اشنوی؟) کے تصورِ زمان و مکان پر خاص توجہ مبذول کی ہے۔ عراقی (اشنوی؟) نے اپنے نظریۂ زمان میں زمان و مکان کی

۱۔ تسہیلِ خطباتِ اقبال، مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۱۴۸

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۶۱

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً ص ۱۶۱۔۱۶۳

متعدد قسموں کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اقبال بھی چونکہ ہر لحاظ سے کائنات کی اصل یعنی حقیقتِ مطلقہ کو ہر لحاظ سے روحانی سمجھتے ہیں، لہٰذا اس حقیقت کے ادراک کے لیے وہ ثابت کرتے ہیں کہ تجربے کی واحد سطح، حسی تجربے میں آنے والے یہ خارجی زمان و مکان ہی نہیں بلکہ اور زمان و مکان بھی ہیں۔ اقبال قرآن مجید کی روشنی میں زمانِ خارجی یا جوہری وقت کے علاوہ زمانِ خالص کے بھی قائل ہیں جو زمانِ ایزدی ہے۔ عراقی (اشنوی؟) کا نظریۂ زمان و مکان اقبال کے اس نظریے کی تائید کرتا ہے۔ اس لیے اقبال اس کا بار بار حوالہ دیتے ہیں۔(۱) عراقی (اشنوی؟) کے نظریۂ زمان کا حوالہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں دیا ہے۔(۲) اب وہ مکان کے حوالے سے عراقی کے نظریات بیان کرتے ہیں۔ عراقی (اشنوی؟) نے مکان کی تین قسمیں بیان کی ہیں یعنی مادی اجسام کا مکان، غیر مادی اجسام کا مکان اور خدا کا مکان۔ مادّی اجسام کو وہ مزید تین قسموں میں تقسیم کرتا ہے یعنی کثیف اجسام کا مکان، لطیف اجسام کا مکان اور روشنی کا مکان۔ عالمِ مادّی کی اشیاء کے امکنہ کو بیان کر چکنے کے بعد عراقی (اشنوی؟) غیر مادی اشیاء مثلاً فرشتوں وغیرہ کے مکان کی مختلف اقسام بیان کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ مکان کی مختلف قسموں سے گزرتے ہوئے ہم آخر کار مکانِ الٰہی تک پہنچتے ہیں، جو مکمل طور پر جہات سے پاک ہے۔ (۳) اقبال، عراقی (اشنوی؟) کے اِن نظریات کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

> ''عراقی مختلف درجات کے لطافتیں رکھنے والے طبیعی اجسام کے مکانات کے بیان کے بعد مختصراً مکان کی ان مختلف انواع کا ذکر کرتا ہے جو غیر مادی اجسام سے متعلق ہیں۔ مثلاً فرشتے۔ ان مکانات میں بھی فاصلے کا عنصر بالکل غائب نہیں ہوتا۔ اگرچہ غیر مادی وجود آسانی کے ساتھ پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتے ہیں، وہ حرکت سے یکسر بے نیاز نہیں ہوتے۔ عراقی کے مطابق حرکت نامکمل روحانیت کی علامت ہے۔ مکانیت سے آزادی کی آخری منزل انسانی روح کا حاصل ہے جو اپنی منفرد نوعیت کے اعتبار سے نہ ساکن ہے اور نہ حرکت پذیر یوں مکان کی لامحدود انواع سے گزرتے ہوئے ہم الوہی مکان تک پہنچ جاتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کے ابعاد سے پاک ہے اور جو تمام لامتناہیت کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے''۔ (۴)

اقبال، عراقی (اشنوی؟) کے اِن نظریات کے ڈانڈے اسلامی روحانیت سے ملاتے ہوئے، اسے روحانی تجربے کی عقلی تعبیر و تشریح قرار دیتے ہیں، اور اس کا مقصد کائنات کے حرکی تصور تک پہنچنے کی کوشش بتاتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں اقبال کے اپنے مقاصد اور نظریات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔

> ''عراقی کے افکار کی اس تلخیص میں آپ دیکھیں گے کہ کس طرح ایک مسلم صوفی نے اس عہد میں زماں و مکان کے اپنے روحانی تجربے کی عقلی تعبیر و تشریح بیان کی جو جدید ریاضی اور طبیعیات کے تصورات کا کوئی ادراک نہ رکھتا تھا۔

۱۔ اقبال نے عراقی (اشنوی؟) کے نظریے سے جزواً اختلاف بھی کیا ہے۔ دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ ۵۱۷ تا ۵۲۲

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۶

۳۔ ایضاً، ص ۱۶۴۔۱۶۶

۴۔ ایضاً، ۱۶۶

عراقی دراصل اس کوشش میں تھا کہ وہ مکان کے ایک ایسے تصور تک پہنچے جو اپنے ظہور میں حرکی ہو'۔(۱)

اقبال کے خیال میں عراقی (اشنوی؟) بوجوہ زمانِ الٰہی اور زمانِ متسلسل کی نوعیت دریافت نہ کرسکا اور نہ ہی اس حقیقت کو پاسکا کہ مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لحظہ نشو ونما پاتی ہوئی کائنات ہے۔(۲) لیکن بہرحال اس کے نظریات مکان کے حرکی تصور تک پہنچنے میں زبردست معاونت کرتے ہیں۔اس لیے اقبال انھیں بار بار اپنے موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

اقبال، کائنات کے حرکی نظریے کے مؤید ہیں اور اُن کا نظریۂ زمان ومکان بھی اس نظریے کی توضیح ہے، جس کی مدد سے وہ اثباتِ الٰہی کی منزل تک پہنچتے ہیں۔اُن کے نزدیک مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لحظہ نشو ونما پاتی ہوئی کائنات ہے۔(۳) اس لیے وہ اسلامی فلاسفہ وصوفیا کے معترف ہیں کیونکہ اسلامی فکر کے تمام ڈانڈے ایک متحرک کائنات کے تصور سے آملتے ہیں۔(۴) وہ بتاتے ہیں کہ:

''تاریخ کے اس تصور میں دلچسپی کا نکتہ وہ انداز ہے جس میں ابن خلدون تبدیلی کے عمل کو سمجھتا ہے۔اس کا تصور بے حد اہم ہے کیونکہ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تاریخ، زمان میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے حقیقی طور پر ایک تخلیقی حرکت ہے۔وہ ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے متعین ہوتی ہے۔ابن خلدون مابعد الطبیعیاتی فلسفی نہیں تھا بلکہ وہ مابعد الطبیعیات کا مخالف تھا۔مگر زمان کے بارے میں اس کے تصور کی ماہیت کے حوالے سے اُسے برگساں کا پیش رو کہا جاسکتا ہے۔تمدن اسلام کی تاریخ میں اس تصور کے عقلی سوابق کے بارے میں پہلے ہی بحث کر چکا ہوں۔ قرآن کا یہ تصور کہ دن اور رات کا ادل بدل حقیقت مطلقہ کی علامت ہے۔جس میں ہر لحظہ اس کی نئی شان کی جھلک نظر آتی ہے۔مسلم الہیات میں یہ رجحان کہ وقت کی حیثیت معروضی ہے، ابن مکسویہ کا زندگی کے بارے میں تکوینی تسلسل کا تصور اور آخری بات کہ البیرونی نے تصورِ فطرت تک رسائی کے معاملے کو بیان کیا کہ وہ سلسلۂ آنات ہے۔یہ تمام ابن خلدون کی عقلی اور علمی وراثت ہیں۔اس کا اصل امتیاز اُس تہذیب وتمدن کی روح کا نکتہ رس ادراک ہے اور اس ادراک کا منضبط اظہار ہے جس کی سب سے تابناک پیداوار وہ خود تھا۔اس کے اس عقلی کارنامے نے یونانی کلاسیکیت کے خلاف قرآن کی روح کو اس پر آخری کامیابی عطا کی کیونکہ یونانیوں کے ہاں زماں یا تو غیر حقیقی ہے، جیسا کہ افلاطون اور زینو کا خیال تھا، یا وہ ایک دائرے میں حرکت کرتا ہے جیسا کہ ہراقلیطس اور رواقی کہتے تھے۔تخلیقی حرکت کو پرکھنے کا جو بھی معیار مقرر کرلیا جائے حرکت کو بذات خود اگر دوری تصور کیا جائے تو وہ تخلیقی نہیں ہوگی۔دوامی رجعت

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام،ص۱۶۹

۲۔ایضاً،ص۱۶۷

۳۔ایضاً

۴۔ایضاً

دوامی تخلیق نہیں بلکہ دوامی تکرار ہے۔''(۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک قرآن ہمیں زندگی اور کائنات کے بارے میں حرکی نظریہ عطا کرتا ہے اور اس کی روشنی میں اسلامی ثقافت بھی ہمیں زندگی اور کائنات کے بارے میں حرکی اور ارتقائی تصور کا درس دیتی ہے۔ اس کے برعکس یونانی مفکرین مثلاً ارسطو، افلاطون اور سقراط وغیرہ نے یہ تعلیم دی کہ عالم محسوسات غیر حقیقی، ازلی اور جامد ہیں۔ لہٰذا بعد میں آنے والے اکثر مغربی فلاسفہ بھی زمان ومکان کو سکونی، اٹل، جامد اور معین ہی سمجھتے رہے۔ انھوں نے تجربے کی واحد سطح اسی خارجی زمان ومکان کو قرار دیا اور تجربے کی اس واحد سطح کو سارے علم کا واحد ماخذ سمجھتے رہے۔ اسی بنیاد پر کانٹ نے یہ سوال اُٹھایا تھا کہ ''کیا بعد الطبیعیات کا امکان ہے''۔ اور اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ (۲) اس منفی جواب کے لیے اُس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ ہمارا علم زمان ومکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات، اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے نا قابلِ فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذاتِ خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلۂ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے غلاف سے نکلنا ہوگا۔ اس طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں۔ اگر زمانہ نہیں تو تغیر بھی نہیں۔ علاوہ ازیں کانٹ کے نزدیک زماں و مکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے صرف ہمارے شئوں یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی ہیں اور موضوع ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان ومکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان ومکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظِ دیگر ''شے کماہی'' یا شے بذاتہٖ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہیں۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبیعیات اگر اس بنائی یا مطلق حقیقت یعنی ''شے کماہی'' کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ (۳) اس طرح کانٹ نے عقلیت کے زیرِ اثر خدا کے ورائے زمان ومکان ہونے پر اصرار کرتے ہوئے اس کے مشاہدے کے امکان کو رد کر دیا۔

اقبال کانٹ کے اس موقف سے متفق نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ:

> ''کانٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابلِ قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں''۔ (۴)

لہٰذا اقبال یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ:

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۷۱-۱۷۲

۲۔ ایضاً ص ۲۱۶

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۷-۲۸

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۱۶-۲۱۷

''کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے''۔(۱)

اور اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

''کانٹ کے شئے بذاتہ، اور شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کہ بارے میں کانٹ کے نقطۂ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کے صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ سپین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا محسوس و مشہود، اور کائنات 'معقول' ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہوسکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں''۔(۲)

اس طرح اقبال کے خیال میں تجربے کی یہ سطح واحد نہیں ہے، کیونکہ زمان و مکان کا مفہوم وجود کے فرقِ مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکان جامد، اٹل اور نہ بدلنے والے شئون یا جہات نہیں کانٹ انھیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انھیں قوالب یا سانچوں میں ڈھلتا اور متعین ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ شئون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہوسکتا ہے جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو۔ اقبال کے خیال میں کائنات حرکی اور نمو پذیر ہے۔ کوئی مطلق مکان ایسا نہیں جس میں سب اشیاء واقع ہوں۔ خود مکان کا تصور ہماری موضوعی ساخت پر منحصر ہے۔ انسانوں کا مکان تین ابعاد میں ناپا جاتا ہے یعنی طول، عرض اور عُمق۔ لیکن ہمارے حواس اور ہماری نفسی قوتوں میں کمی یا اضافہ کر کے ہمارے ابعاد میں کمی یا اضافہ کرنا ممکن ہے۔(۳) اقبال بتاتے ہیں کہ عراقی (اشنوی؟) نے بھی اس نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کی تھی۔ وہ مکان کی متعدد قسمیں بتاتا ہے اور آخر اللہ تعالیٰ کے مکان کی نشاندہی کرتا ہے جو تمام ابعاد و جہات سے آزاد ہے اور جو تمام متناہیوں کا نقطۂ اتصال ہے۔(۴) اسی طرح اقبال زمان کے حوالے سے بھی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس میں مختلف قسموں کی گنجائش ہے جو ہستیوں کے فرقِ مراتب کے مطابق ہوتی ہے۔ یوں اقبال، زمانِ انسانی یعنی زمانِ خارجی یا وقتِ جوہری سے الگ زمانِ خالص کا اثبات کرتے ہی جو زمانِ الٰہی ہے۔(۵) یہاں بھی اقبال نے دیگر اسلامی مفکرین اور صوفیا کے علاوہ بالخصوص عراقی (۶) سے استفادہ کیا ہے

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۱۷

۲۔ ایضاً

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۰-۵۹/۱۶۳-۱۶۷

۴۔ ایضاً، ص ۱۶۶

۵۔ تفصیل گذشتہ اوراق میں پیش کی جاچکی ہے۔

۶۔ اصل میں محمود اشنوی

جو مکان کی طرح زمان کی بھی مختلف قسمیں بتاتا ہے، مگر اس نظریے کی تشکیل میں اقبال کا بنیادی مآخذ قرآن مجید ہی ہے جو وقت کی دو قسموں یعنی زمانِ ایزدی یا زمانِ خالص اور زمانِ خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد آیات پیش کی ہیں۔ (۱)

زمان و مکان پر اپنے بصیرت افروز افکار کے ذریعے اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ زمان و مکان جنھیں کانٹ نے ساری تجربات کے سانچے قرار دیا تھا، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام ''مکانی زمانی'' تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد سطح قرار پائے تو بے شک مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں (اور یقیناً ممکن ہیں جیسا کہ اقبال نے اپنی اسلامی فکر کی روشنی میں ثابت کیا ہے) جو ''زمانی مکانی'' تعینات سے آزاد ''حقیقت فی نفسہٖ'' کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔ اس طرح بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی:

> علامہ اقبال نے اپنے تصورِ زمان و مکان میں انسانی زمان و مکان اور الٰہی زمان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح ورائے زمان و مکان بھی نہیں کہا اور اس زمان و مکان سے بھی متصف نہیں کیا جو تدریج و ترتیب کی خاصیت کے حامل ہیں۔ اس طرح انھوں نے انائے مطلق کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے''۔ (۲)



۱۔ یہ آیات اور ان کے حوالے گزشتہ اوراق میں پیش کیے جا چکے ہیں۔

۲۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان'' مشمولہ: زمان و مکان مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، ۵۵۲۔

خودی

اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ''خودی''، ''انا'' یا ''ایغو'' ہے۔ اُن کے خیال میں ہمیں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطورایک فرد یا مطلق ''انا'' کے کرنا چاہیے۔ اس طرح اقبال تشخصِ باری تعالیٰ کے قائل ہیں۔ نیز اقبال کا کہنا ہے کہ انسان بھی خودی سے مملو ہے اور واجب تعالیٰ بھی ایغو سے عبارت ہے۔ اس لیے اِن دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ربط کیسے ممکن ہے، اوراس کی نوعیت کیا ہے یعنی انسانی خودی اور الٰہی خودی میں کیا تعلق ہے۔ یہاں اقبال کے انھی تصورات کا جائزہ مطلوب ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ وقت کی ماہیت پر غور کرنے سے اور اپنی ذات کے اندر تواترِ زمانی کے اظہار کے تنقیدی جائزے سے حقیقتِ مطلقہ کا ایک ایسا تصور سامنے آتا ہے جس میں فکر، حیات اور غایت مل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس طرح حقیقتِ مطلق ایک ''استدامِ خالص'' ہے ہم اس وحدت کا ادراک ایک نفس (Self) (۱)، خودی (۲)، انا) ہی کے طور پر کرسکتے ہیں۔ ایک موجود فی الخارج اور محیط بر کل خودی جو حیات اور فکر کا سرچشمہ ہے:

> ''تواترِ زمانی کا اظہار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقت مطلق کے اس تصور تک لے جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں فکر وحیات اور غایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کرسکتے ماسوا اس کے کہ ہم اسے وحدت نفس (Unity of a slef) گردانیں جو سب پر محیط ایک موجود فی الخارج نفس (An all embracing concrete self) ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے'' (۳)

برگساں ذات پر دوراں کو مقدم گردانتا ہے۔ اقبال اسے برگساں کی غلطی قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں زندگی کے تمام احوال کا جامع اور کثرت میں وحدت آفریں نہ زمانِ مطلق ہوسکتا ہے اور نہ مکانِ مطلق جامعیت کی یہ صفت صرف کسی مستقل اور قائم بالذات حقیقت، جسے اقبال ذات (Self: خودی: نفس) کہتے ہیں، ہی میں ہوسکی ہے۔ نفس (Self) وہ ہے جو ''میں ہوں'' کہہ سکے۔ کسی ہستی کا درجہ اس سے متعین ہوتا ہے کہ اس میں احساس خودی کس درجے تک پہنچا ہے:

> ''میرے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زماں خالص کو نفس پر مقدم جانا حالانکہ اسی کے لیے خالص دوران قابل اثبات ہے۔ نہ خالص مکان اور نہ ہی خالص زمان اشیاء اور واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھا

1.The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.44.

۲۔ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ سید نذیر نیازی، مقدمہ از مترجم، ص ۱۴

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۴۷

رکھ سکتے ہیں۔ یہ تو ذاتِ ازلی کا ایک عمل بصیر ہے جو استدام کی کثرت کو جو کہ لاتعداد موجود لمحات میں منقسم ہے ایک مرکب نامیاتی کل میں بدل دیتا ہے۔ استدامِ خالص میں موجودگی کا مطلب خودی کی موجودگی ہے اور خودی سے مراد یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ ''میں ہوں''۔ وہی صحیح معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکتے کہ ''میں ہوں''۔ یہ ''میں ہوں'' کی سطح ہی ہے جو میزانِ ہستی میں شے کے مقام کا تعین کرتی ہے''۔(۱)

اس طرح اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ایک خودی (Self ذات :نفس: انا) قرار دیتے ہیں، مگر یہ ''انا''، ''انائے مطلق'' ہے، جو ہر لحاظ سے انائے انسانی کے مقابلے میں بلند و برتر اور اعلیٰ و ارفع ہے۔ وہ غنی عن العالمین ہے، وہ صمد ہے۔ اُس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں اور اُس جیسی کوئی شے نہیں۔ وہ اپنی خودی کے لیے ماسوا کا محتاج نہیں۔ اُس کے لیے ماسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ جسے ہم خارجی فطرت یا ماسوا کہتے ہیں، وہ حیاتِ الٰہی میں ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔ ''انائے مطلق'' غیرانا سے آزاد ہے۔ ہم انائے مطلق کا کوئی واضح اور مکمل تصور قائم نہیں کر سکتے:

> ''ہم سب بھی کہتے ہیں ''میں ہوں'' مگر ہمارا ''میں ہونا'' نفس اور غیرنفس کے مابین امتیاز سے ظہور پاتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق غنی عن العٰلمین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی مقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذاتِ غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوند میں محض ایک لمحہ گزراں ہے۔ اس کا ''میں ہونا'' تو خود محصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔
>
> لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۲:۱۱)
>
> نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے''۔(۲)

اقبال فطرت کو انائے مطلق کی سیرت قرار دیتے ہیں، جس طرح قرآنِ پاک فطرت کو اللہ کی سنت یا عادت قرار دیتا ہے:

> ''اب نفس، کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذاتِ الٰہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے''۔(۳)

اقبال اسے انائے مطلق کی آزاد تخلیقی فعلیت کو سمجھنے کا ایک انداز قرار دیتے ہیں۔ فطرت ایک زندہ اور نمو پذیر حقیقت ہے کیونکہ اس کی تہہ میں خلّاق انائے مطلق موجود ہے۔ اس لیے اس عالم میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس کی

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۴۔۷۵

۲۔ ایضاً، ص ۷۵

۳۔ ایضاً

خلاقی کی کوئی حد نہیں۔قدرتِ الٰہی کی لامتناہیت بالقوہ ہے بالفعل نہیں۔انائے مطلقہ محیطِ کل،کل کو سہارا دینے اور زندگی بخشنے والی۔اس کا منتہیٰ اسکی اپنی ذات ہے۔اقبال کے خیال میں اس طرزِ فکر سے طبیعیاتی علوم بھی روحانی بن جاتے ہیں، کیونکہ یہ علوم فطرت ہی کا مطالعہ کرتے ہیں اور فطرت کا مطالعہ دراصل ذاتِ باری کی سیرت یا سنت کا مطالعہ ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ مشاہدہ فطرت کے دوران میں انائے مطلق سے ہم گہرا ربط پیدا کر لیتے ہیں،لہٰذا یہ عبادت ہی کی ایک قسم ہے:

''انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیشِ نظر یہ انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خالص لمحے میں یہ متناہی ہوتی ہے مگر چونکہ جس نفس سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ خلاق ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔نتیجتاً یہ اس مفہوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حدآخری نہیں ہوتی۔اس کی لامحدودیت بالقوہ ہے، فی الواقع نہیں۔لہٰذا فطرت کو ایک ذی حیات اور پیہم ارتقا پذیر عضویہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقاء کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔وہ صرف باطنی طور پر محدود ہے یعنی اس محیطِ کل خودی کے طور پر، جو کل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے، وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ (۵۳:۴۲)

اور بے شک پہنچنا ہے (سب کو) اللہ تک

یوں وہ نقطہ نظر جو ہم نے اپنایا ہے وہ طبیعیاتی سائنس کو ایک تازہ روحانی مفہوم عطا کرتا ہے۔فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے۔فطرت کے مطالعے کے دوران ہم انائے مطلق کے ساتھ قرب واتصال کی تلاش میں ہوتے ہیں جو عبادت کی ہی ایک دوسری قسم ہے''۔(۱)

ذاتی طور پر اقبال کا خیال ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے لیکن یہ زمان سلسلہ وار نہیں بلکہ بغیر تواتر کے خالص استدام ہے، جس ماضی، حال اور مستقبل کی تمیز نہیں کی جا سکتی۔یہ ایک مسلسل تغیر ہے جو تقسیم سے ماورا ہے۔اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انائے مطلق بھی تغیر پذیر ہے۔(۲) کیونکہ تغیر تو خامی یا نقص پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات جو اخروی الیغو ہے ہر قسم کے نقص اور عیب سے پاک ہے۔(۳) اقبال اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

''ہم بطورِ نوعِ انسانی اپنے وظیفہ میں ایک خود مختار عمل پذیر دنیا سے وابستہ ہیں۔ہماری زندگی کے حالات وظروف زیادہ تر ہمارے لیے خارجی ہیں۔ہم جس زندگی کو جانتے ہیں وہ محض خواہش وجستجو، ناکامی یا کامیابی سے عبارت ہے۔یعنی ایک صورت حال سے دوسری صورت حال تک لگا تار تغیر۔ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تغیر کا اور تغیر لازمی طور پر نقص اور محرومی سے عبارت ہے۔اس کے ساتھ ہی ہمارا شعور ہی چونکہ وہ واحد نقطہ ہے جہاں سے علم شروع ہوتا ہے۔ہم اپنے ذاتی تجربے کی روشنی میں تغیر وتشریح کی پابندی سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔لہٰذا زندگی کے فہم وادراک

۱۔تجدید فکریات اسلام،ص ۷۵۔۷۶

۲۔ایضاً،ص ۷۷۔۷۸

۳۔سی۔اے قادر''تلخیص خطبہ دوم''مشمولہ تسہیل خطباتِ اقبال،مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،ص ۷۵

کے لیے تشبیہی اور تجسیمی تصور سے گریز ممکن نہیں۔ زندگی صرف باطنی طور پر سمجھی جا سکتی ہے''۔(۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ ابنِ حزم نے اس تشبیہ وتجسیم سے خائف ہو کر ہی یہ کہہ دیا تھا کہ حیات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔قرآن میں خدا کو زندہ کہا گیا ہے، اس لیے ہمیں بھی یوں ہی کہنا چاہیے، مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ زندگی کا جو مفہوم ہمارے نزدیک ہے اُس کا اطلاق ذاتِ باری پر نہیں ہو سکتا۔(۲) اقبال کہتے ہیں کہ ابنِ حزم نے زندگی کو یقیناً ایک تغیر مسلسل کے طور پر لیا ہوگا۔ اس قسم کی زندگی میں تو نقص کا ہونا لازمی ہے۔ ہم اس قسم کے زمانی و مکانی زندگی کو انائے مطلق کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔(۳) ایسا کرنے سے خدا کے کمال کا تصور متاثر ہوگا۔ اسی لیے ابن جزم نے سوچا ہوگا کہ ایسی زندگی سے قطع نظر کر کے ہی ہم خدا کو کامل سمجھ سکتے ہیں۔(۴) تاہم اقبال اس مشکل کا راستہ نکالنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ وہ اس اشکال سے نپٹنے کا یہ حل بتاتے ہیں:

انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پرتیں خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ چنانچہ تغیر کے اس مفہوم کا کہ یہ نامکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر تغیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھیے تو ہمارا شعوری تجربہ یہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے نہ اسے اُونگھ آ سکتی ہے اور نہ نینداس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد اور مطلق لاشے بنا دیں گے۔ نفس خلاق کے لیے تغیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا۔ نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے میکانکی طور پر بے حرکت ہونے کا نام نہیں جیسا کہ ارسطو کے انداز میں ابن حزم نے سوچتے ہوئے تصور کیا۔ یہ کمال اس کی تخلیقی کارکردگی کی وسیع تر بنیاد اور اس کی تخلیقی ویژن کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشاف ذات سے عبارت ہے نہ کہ کسی تصور اعلیٰ تک پہنچنے کی تگ و دو سے۔ انسان کا ''ابھی نہیں'' تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک ناکام ہے۔ مگر خدا کے ہاں ''ابھی نہیں'' کا مفہوم اس کی ذات کے لامحدود تخلیقی امکانات کا ناقابلِ انقطاع ظہور ہے اور اس کی کلیت اس کے اس تمام عمل قائم رہتی ہے''۔(۵)

اقبال کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ ایک تخلیقی اور معقول حیات ہے۔(۶) اسے ''انا'' کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۷۸

۲۔ ایضاً

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''زمان ومکان'' کے مباحث

۴۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۷۸۔۷۹

۵۔ ایضاً، ص ۷۹

۶۔ سی۔اے قادر، ڈاکٹر، ''تلخیص خطبہ دوم'' مشمولہ تسہیلِ خطبات اقبال مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۷۶

خدا انسان کے مانند ہے۔ جہاں تک انائے مطلق کی تغیر پذیری کا تعلق ہے تو ذاتِ پاک کے لیے ہم تبدیلی کو نقص کا نتیجہ قرار نہیں دے سکتے۔ ہمارے لیے تغیر نقص سے کمال کی طرف جانے کا وسیلہ ہے لیکن ذاتِ باری تمام قسم کے عیوب اور نقائص سے پاک ہے۔اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تغیر پذیری بھی انسانی تغیر پذیری کی طرح ہے۔(۱) ذاتِ باری کی تغیر پذیری تو اُس کے غیر محدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ اُس کی صفتِ خلاقی ہے جس سے وہ کائنات کی مسلسل تخلیق کا باعث بنتا ہے۔اس طرح انائے مطلقہ کی تخلیقی زندگی حکمت اور بصیرت کی مالک ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کوئی بے تکی، بے ہیئت اور سیال شے نہیں بلکہ اصول، وحدت اور تنظیم کا نام ہے:

''چنانچہ تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت وبصیرت کارفرما ہے۔اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیال شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول،ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انھیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو اوجھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر بہاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظرنامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے۔مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انا کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ علم گو نامکمل ہے کیونکہ یہ محض ایک نکتہ آغاز ہے یہ حقیقت کی فطرت مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرتِ مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے''۔(۲)

اس طرح، اقبال کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے، جسے ایک ''انا'' (Self: ذات: خودی) کے طور پر تصور کرنا چاہیے جو آزاد، تخلیقی اور معقول ہے۔اور جس کا علم ہمیں وجدان سے حالتِ دوران میں ہوتا ہے۔ اگرچہ فردِ مطلق اور نفسِ مطلقہ کی واضح اور مکمل ماہیت کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ حیّ و قیوم، حکیم و بصیر ہے اور ازلی وابدی طور پر خلاق ہے۔اس کی خلقت اور تجلی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ اضافہ نقص سے کمال کی طرف نہیں بلکہ لامتناہی اور مسلسل خلاقی کمال ہی کمال ہے۔ تجلی میں تکرار نہیں اور اللہ اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ یوں خدا کو ہم ایک مقصد کوش نفسِ مطلق تصور کر سکتے ہیں۔اس سے قبل ''اسرارِ خودی'' میں بھی اقبال ذاتِ باری تعالیٰ کی خودی کا ذکر کر چکے ہیں۔(۳)

۱۔محمد شریف بقا،خطباتِ اقبال ایک جائزہ،ص ۴۸

۲۔تجدید فکریاتِ اسلام،ص ۸۰

۳۔کلیاتِ اقبال فارسی ص ۱۲۔۱۵ نیز دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ نمبر......تا......

اقبال کے حقیقتِ مطلقہ کو ''انا'' یا ''خودی'' کہنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ تصور، اسلام کے عقیدۂ توحید سے مختلف ہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ عبدالحکیم جیسے فلسفیانہ نظر رکھنے والے دانش ور نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

''اقبال جس خودی کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے جو مصدرِ خلقت ہے۔ مسلمہ اسلامی عقیدۂ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوا''۔(۱)

خلیفہ عبدالحکیم مزید لکھتے ہیں:

''حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے''۔(۲)

خلیفہ عبدالحکیم کے یہ خیالات محلِ نظر ہیں، کیونکہ اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلقہ اور تصورِ توحید سے متصادم نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال نے اس تصور کے بیان میں فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے، مگر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے اپنے موقف پر قرآنِ مجید کی متعدد آیات سے اشہاد کیا ہے اور کئی جگہ قرآنِ پاک کے مضامین کی جانب اشارے کیے ہیں۔ سید نذیر نیازی نے درست کہا ہے:

''دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے، قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحبِ خطبات نے اگر عہدِ حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتارانِ فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے''۔(۳)

اقبال نے انائے مطلقہ کی جو صفات بیان کی ہیں وہ اسلام کی بیان کردہ صفاتِ الٰہی کے عین مطابق ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر سید عبداللہ اقبال کے خطبہ ''ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا'' سے، ذاتِ باری کے حوالے سے اقتباس پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''میرے خیال میں، یہ نمائندہ اقتباس ہے ان معنوں میں کہ اس میں حقیقت مطلقہ کے رہنما نشانات کو واضح کرنے کی نتیجہ خیز کوشش کی گئی ہے، اس کی وحدت، اس کی حیات (وجود)، اس کا زمان و مکان سے تعلق (یا بے تعلقی و ماورائی)، اس کا عالم کثرت سے تعلق، اس کا استدام (یا دوام) اور اس کا حی و قیوم ہونا ... اور موجودات کی تخلیق مسلسل .....اس اقتباس سے ان سب اُمور پر روشنی پڑتی ہے''۔(۴)

اقبال نے حقیقتِ مطلقہ کو ''انا'' تصور کر کے دراصل ذاتِ باری کو ایک مقصد کوش نفس اور تخلیقِ مسلسل کا خالق فردِ مطلق قرار دیا ہے۔ یوں انھوں نے ذاتِ باری کو متحرک اور فعال سمجھنے، موصوف بہ صفات سمجھنے اور نعوت و شئون کا حامل قرار

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۳۶۱

۲۔ ایضاً، ص ۳۶۲

۳۔ نذیر نیازی، سید، مقدمہ بر تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۳۵

۴۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۲۷

دینے کے سلف ومحدثین اور ائمۂ اہلِ سنت کے عقیدے(۱) کی ترجمانی کی ہے۔اس ضمن میں سید نذیر نیازی نے بڑے پتے کی بات ہے:

''جہاں تک ذات الٰہیہ کا تعلق ہے اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق ''انا'' کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے علمائے لغت کے اس خیال کو مدنظر رکھ لینا مفید ہوگا کہ اللہ اسم ذات ہے علم ہے اور جامد للفرد۔اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تاویل اپنے افکار وخیالات کے ماتحت نہ کریں''۔(۲)

حقیقت مطلقہ کو ''انا'' (Self) قرار دینے سے اقبال کی مراد ذاتِ باری کی اکملیت و وحدانیت ہے۔وہ اسے ''انا'' کے ذریعے ''فردیت'' سے متعلق کرتے ہیں اور اقبال کے اس تصور کے اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلقہ اور تصورِ توحید کے موافق ہونے کے لیے یہ ثبوت کیا کم ہے کہ وہ اس کے ثبوت میں سورۂ اخلاص پیش کرتے ہیں:

''ہم نے دیکھا ہے کہ وہ حکم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویۂ نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد حکمت اور بصیرت رکھنے والے تخلیقی ارادے کی صورت میں منکشف ہوتی ہے جسے ہم نے بوجوہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی توضیح یوں کرتا ہے:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ☆ اللّٰهُ الصَّمَدُ ☆لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ☆ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (۱۱۲:۱۔۴)

''کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کرسکے''۔(۳)

اس طرح اقبال کا حقیقتِ مطلقہ کو ''انا'' (فرد) تصور کرنا، قرآن مجید کے عین مطابق ہے۔بات صرف اتنی ہے کہ اقبال کا انداز فلسفیانہ ہے۔برصغیر کے معروف عالمِ دین، مولانا سعید احمد اکبرآبادی بھی اس کی تائید کرتے ہیں:

''علامہ کے تصور میں خدا (حقیقت مطلقہ Absolute reality / مطلق انا Ultimate Ego) وہ مبداء ہے تمام کائنات اور اس میں تغیرآت وحرکات کا، وہ ساکن نہیں، ہر وقت متحرک ہے، وہ قید زمان ومکان سے بلند وبالا ہے۔اس کے لیے ماضی، حال اور مستقبل تینوں برابر ہیں، حقیقت یہ ہے جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معاً خیال گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر وتشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہوسکتی''۔(۴)

۱۔محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابن تیمیہ، ص ۱۷۰

۲۔نذیر نیازی، سید، ''اللہ'' مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، ص ۳۳۹۔

۳۔تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۸۳

۴۔سعید اکبرآبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۲۷

اسی طرح معروف ماہرِ اقبالیات محمد شریف بقا کا بھی یہی خیال ہے:

''انھوں نے انائے مُطلق یا ذاتِ غیر مُحدود کی صفات کو قرآنی نقطۂ نظر سے بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے سورۂ اخلاص اور سورۂ نُور کا حوالہ دیا ہے۔ اقبالؔ قرآن کی آیت کی روشنی میں نورِ ایزدی کے ہرجائی پن کی بجائے نورِ الٰہی کی مُطلقیت کے زیادہ قائل ہیں''۔(۱)

اقبال، حقیقتِ مطلقہ کی فردیتِ کاملہ پر سورۂ اخلاص سے اشہاد کرنے کے بعد، برگساں کی کتاب ''تخلیقی ارتقاء'' سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں، جس میں برگساں نے فردیتِ کاملہ کی شرط بیان کی ہے۔ مذکورہ اقتباس یہ ہے:

''اگرچہ اس منظم دنیا میں فردیت کی جانب میلان ہر کہیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان اس کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عضویے کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے۔ لیکن ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضویہ سے جدا ہو کر ایک نئے عضویہ کی تعمیر ہوا۔ اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پالتی ہے''۔(۲)

اقبال، فردیتِ کاملہ کی اس تعریف اور شرط کی روشنی میں بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی فردِ کامل ہے کیونکہ وہی ہے جو توالد و تناسل سے پاک ہے، اور سورۂ اخلاص میں اللہ کی اسی صفت پر زور دیا گیا ہے۔ یہی انائے کامل یا انائے مطلقہ ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی اسی صفت پر بار بار زور دیا گیا۔ علامہ اقبال، فارنل (Farnell) کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ دنیا کے اکثر مذاہب نے حقیقتِ مطلقہ کی انفرادیت کو نظرانداز کرتے ہوئے اُسے روشنی کی طرح مبہم، بے کراں اور ہر جگہ سرایت کرنے والا عنصر خیال کیا ہے، اور یوں اُن کا رجحان وحدۃ الوجود کی جانب رہا ہے، (۳) اور اس طرح انھوں نے ذاتِ باری کو غیر شخص بنا دیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ قرآنِ مجید اور مذہبی شعور اس نقطۂ نظر کا مخالف ہے۔ اقبال، حقیقتِ مطلقہ کے مبنی بر تنزیہ تصور کی پیروی میں ذاتِ باری کی فردیت، کاملیت اور تشخص پر زور دیتے ہیں اور اس پر آیۂ نور سے اشہاد کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اس آیت میں خدا کی انفرادیت کو کائنات میں ہر جگہ سرایت کیے ہوئے ظاہر کرنے کی بجائے، اُس کی ذاتِ مطلق اور فردیتِ کاملہ کو ظاہر کرنے کے لیے نور سے تشبیہ دی گئی ہے۔(۴)

فردیت اور محدودیت لازم و ملزوم ہیں۔ لہٰذا اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں۔ اگر خدا ایک ''انا'' ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اسے لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔(۵) اقبال اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ مشکل ذاتِ باری کو زمان و مکان کے اندر تصور کرنے سے پیدا ہوتی ہے جبکہ ہمارے یہ خارجی زمان و مکان تو اضافی ہیں۔

۱۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۵۰

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۳۔۸۴

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ۸۵

۵۔ ایضاً

ذاتِ باری پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ذاتِ باری کی لامتناہیت زمان و مکان سے ماورا ہے۔ ہر قسم کی لامتناہیت تو خود ذاتِ باری کے اندر ہے، ذاتِ باری اس کے اندر نہیں۔ ذاتِ باری کے باہر کوئی ماسوا ہے ہی نہیں جو اس کو محدود کرے:

''خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وتوجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماورا اور اس کی خلاقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔''(۱)

یوں اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ''انا'' یعنی فرد یا شخص تو ہے مگر وہ زمان و مکان کی پابند انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام ہے۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لامحدودیت وسیع ہونے کی بجائے عمیق ہے۔(۲) اقبال کا ''انائے مطلق'' ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے:

''مطلق خودی، جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ''ھُوَ الاوّل ولاٰاخر والظاھر والباطن'' (۵۷:۳) وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی''۔(۳)

اسی انائے مطلق میں متناہی انائیں اپنی ہستی کو پاتی ہیں:

''میں نے حقیقت مطلقہ کو ''انا'' کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۸۵۔۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۸۶

۳۔ ایضاً، ص ۱۳۰

بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے"۔(۱)

اللہ تعالیٰ نے خود، متناہی اناؤں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے:

"خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور با مقصد نظم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے خودی ایک آزاد علتِ ذاتی ہے جو خودیٔ مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و خود مختار و متناہی خودی کا بروز گوارا کر کے خود اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے نقطہ نظر سے بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنے دیتیں:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ (۱۸:۲۹)

کہیے یہ تمہارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا (۱۷:۷)

تم نے احسان کیا تو اپنے ہی نفس پر کیا اور بدی کی تو خود اپنے آپ سے کی"۔(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک خدا بھی خودی سے عبارت ہے اور انسان بھی خودی رکھتا ہے، لہٰذا ان دونوں میں گہرا ربط پایا جاتا ہے۔

چناں با ذاتِ خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی (۳)

اور

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز (۴)

انسان اپنی خودی کو پہچان کر اپنے ذات کے ممکنات سے واقف ہو سکتا ہے اور یوں عرفانِ خودی کے ذریعے عرفانِ الٰہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا (۵)

اگر انسان اپنی خودی کے گہر کو پا کر اسے چمکا لے تو وہ تخلقو باخلاق اللہ کے بموجب خدائی صفات سے متصف ہو کر انسانی

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۲

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۲

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۵۹

۴۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۴۴

۵۔ ایضاً، ص ۳۵۹

خودی کے بلند ترین مقام پر فائز ہو سکتا ہے۔(۱) اور یہی وہ مقام ہے کہ جہاں ع

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے (۲)

اقبال کے خیال میں خدا کے وجود اور تصور کے ساتھ انسانی خودی اور وجود کا تصور وابستہ ہے۔(۳) لہٰذا وہ فرماتے ہیں۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبتِ آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب (۴)

نیز۔

خودی را از وجودِ حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے (۵)

اگر انسان ذاتِ حق کا جلوہ دیکھنا چاہتا ہے تو پہلے اُسے اپنے من میں ڈوب کر اپنی خودی کو دریافت کرنا چاہیے اور جب وہ اپنی خودی کا عرفان حاصل کرلے گا تو اِسی عرفان کے ذریعے، عرفانِ الٰہی کی منزل تک پہنچنے میں کامیاب ہو جائے گا۔

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز (۶)

۱۔اقبال کے فلسفۂ خودی اور انسانی خودی اور خدا کے تعلق کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے:
روحِ اقبال از یوسف حسین خان، ص ۳۹۵۔۴۱۷
بصیرتِ اقبال از نواب عالم یار بارہوی، ص ۱۰۱۔۱۰۷
اقبال کی مابعد الطبیعیات از عشرت حسن انور، ص ۶۱۔۸۵
اقبال کا فلسفۂ خودی از آصف جاہ کاروانی، ص ۳۵۔۲۰۰
مطالعۂ اقبال کے چند نئے رخ از ڈاکٹر سید عبداللہ، ص ۱۹۵۔۲۰۳
فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم، ص ۳۴۹
۲۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۸۴
۳۔یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص ۳۶۵
۴۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۰۷
۵۔ایضاً، ص ۱۰۰۳
۶۔ایضاً، ص ۹۹۱

اقبال، ایک اور جگہ یہی بات کچھ یوں فرماتے ہیں۔

چراغے درمیانِ سینۂ تست
چہ نور است ایں کہ در آئینۂ تست
مشو غافل کہ تو او را امینی
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی (۱)

یوں انسان اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کر کے، انائے مطلقہ کی تخلیقی صلاحیتوں میں شریک ہوسکتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذاتِ واجب کی عبدیت کے زمرے سے نکل جائے۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہوسکتی۔ (۲) اسلام کی یہی تعلیم ہے اور اقبال اسی کے قائل ہیں۔ اقبال کے نزدیک باری تعالیٰ کا وجود بطور ''انائے کامل'' کے معین اور ماوراء ہے، اور انسانی خودی کا اپنا ایک دائرہ ہے جو بندگی اور ابدیت سے عبارت ہے۔ انسان کے لیے یہ تقاضا فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذاتِ الٰہیہ سے الگ تصور کرے۔ اقبال اس کے شدت سے قائل ہیں۔ اُن کا کہنا تو یہ ہے کہ ذاتِ حق سے عین وصال میں بھی انسان اپنی خودی کو گم نہ کرے۔

چناں باذاتِ حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی
بخود محکم گزار اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحرِ نورش
چناں در جلوہ گاہِ یار می سوز
عیاں خود را نہاں او را بر افروز (۳)

اقبال ''ارمغانِ حجاز'' میں فرماتے ہیں۔

نہ من را می شناسم من، نہ او را
ولے دانم کہ من اندر برِ اوست (۴)

ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں کہ:

''اقبال کے نزدیک انسانی خودی اپنے استحکام کے لیے ذاتِ الٰہی کی محتاج ہے جو غیر محدود، بے تغیر اور نقص و زوال

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۵۵۴

۲۔یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص۳۷۸

۳۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۵۵۹

۴۔ایضاً، ص۱۰۰۴

سے بالاتر ہے۔خودی ذاتِ الٰہی کا قرب واتصال حاصل کرنے کی جدوجہد کرتی ہے تاکہ اس کی صفاتِ عالیہ کو اپنے میں جہاں تک ہو سکے پیدا کرے۔لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خودی اپنے آپ کو ذاتِ الٰہی میں گم کردے۔اس کا تفرد و تحقق اس کی اصلی متاع ہے۔خودی ذاتِ واجب سے قرب واتصال حاصل کر سکتی ہے نہ کہ اتحاد وحلول''۔(۱)

اقبال انائے انسانی کے انائے الٰہی سے ربط واتصال کا ذریعہ دعا یعنی عبادت کو قرار دیتے ہیں:

''مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند تر ہوتے ہیں۔فلسفہ اشیاء کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو تجربے کی کثرتیت کو ایک تنظیم میں لا سکے۔وہ گویا حقیقت کو قدرے فاصلے سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔یہ ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ، تعلق اور اتصال ہے۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی سطح سے بہت بلند اُٹھنا ہوگا اور اپنی تسکین ایک ایسے ذہنی رویے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب ''دُعا'' کہتا ہے۔یہ وہ آخری الفاظ ہیں جو پیغمبر ﷺ اسلام کے لبوں پر تھے''۔(۲)

اقبال اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں یہی بات اِن الفاظ میں دہراتے ہیں:

''مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں۔مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے''۔(۳)

اقبال کہتے ہیں کہ جس طرح فلسفے کا مقصد علوم حاصل کرنا ہے اسی طرح دعا بھی حصولِ علم کا ایک ذریعے ہے۔دعا یا ذکر فکر سے بلند تر ہے۔کیونکہ ذکر کی بدولت ہمیں بے پایاں قوت ملتی ہے۔فلسفہ حقیقت کی تلاش میں نرم رفتار ہوتا ہے۔اس کے برعکس دعا تیز خرامی اختیار کر کے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا چاہتی ہے تاکہ وہ شعوری طور پر اپنی زندگی میں شریک ہو سکے۔دعا کی بدولت ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ اپنے آپ کو یک دم بحرِ بیکراں میں پاتا ہے۔دوسرے لفظوں میں حقیقتِ مطلقہ سے ہمکنار ہو کر ہماری شخصیت میں طاقت و وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔دعا مانگنا فطری تقاضا ہے:

''دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دُعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر کی طرح ہے۔یہ اپنے عمل میں انجذاب واکتساب ہے۔تاہم دعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔دُعا کے عمل میں یہ سست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔اس امر میں کچھ بھی پر اسرار نہیں۔دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا

۱۔یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص۳۸۶۔۳۸۷

۲۔تجدید فکریاتِ اسلام، ص۸۰

۳۔ایضاً، ص۱۰۹

ہے''۔(۱)

اقبال کہتے ہیں کہ دعا، دراصل انسان کی اس خواہش کا نام ہے کہ کائنات کی اس خوفناک خاموشی میں، کوئی اس کی پکار سنے اور اس کا جواب دے:

''کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے''۔(۲)

اقبال کا کہنا ہے، اور یہ اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے، کہ اللہ تعالیٰ ہماری پکار سنتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے اور یہی ایک باشعور وجود یعنی انائے مطلق کی موجودگی کا ثبوت ہے:

''آپ مجھ سے پوچھ سکتے ہیں کہ ایک قائم بالذات خدا کا فوری تجربہ کیسے ممکن ہے۔ حقیقت میں تو صوفیانہ حال کی انفعالیت سے زیر مشاہدہ وجود کی غیریت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ سوال اس لیے ذہن میں پیدا ہوا کہ ہم نے بغیر کسی تحقیق و تنقید کے فرض کرلیا ہے کہ خارجی دنیا کے بارے میں ہمارا حواس کے ذریعے علم ہی تمام تر علم ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہمیں اپنے وجود کی حقیقت کے بارے میں بھی یقین نہ ہوسکتا۔ تاہم اس کے جواب میں روزمرہ زندگی کی ایک مثال پیش کروں گا۔ ہم اپنے عمرانی تعلقات میں ایک دوسرے کے ذہن کو کیسے جانتے ہیں! یہ بات یقینی ہے کہ ہم اپنے وجود اور فطرت کو بالترتیب اپنے اندرونی تاثرات اور حواس کے ذریعے جانتے ہیں۔ دوسرے اذہان کے علم کے لیے کوئی حس ہمارے پاس نہیں ہے۔ میرے اس علم کی بنیاد میری جیسی ہی طبیعی حرکات ہیں جن پر میں دوسرے کی طبیعی حرکات کو قیاس کرلیتا ہوں، اور اس طرح اپنے شعور کے حوالے سے دوسرے کے شعور تک ابلاغ حاصل کرتا ہوں۔ یا ہم پروفیسر رائس کی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ابنائے جنس ہمیں اس لیے حقیقی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح وہ مسلسل اپنے عمل کے ذریعے ہمارے اظہارات کو بامعنی بناتے ہیں۔ بے شک ردعمل ایک باشعور وجود کی موجودگی کا معیار ہے۔ قرآن حکیم کا بھی یہی اشارہ ہے:

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (۴۰:۶۰)

''اور تمہارے رب نے فرمایا ہے مجھے پکارو میں تمہاری دُعا قبول کروں گا''۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (۲:۱۸۶)

''اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے حبیبؐ) میرے بندے، میرے متعلق تو (انھیں بتاؤ) میں (ان کے) بالکل نزدیک ہوں، قبول کرتا ہوں دعا، دعا کرنے والے کی جب وہ دعا مانگتا ہے''۔(۳)

بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۱۰۔۱۱۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۱۳

۳۔ ایضاً، ص ۳۴۔۳۵

''عبادت اور دعا اپنی ماہیت ہی میں دو افراد کو فرض کرتی ہے، عابد اور معبود''۔(۱)

اسی لیے اقبال، قرآنِ مجید کی روشنی میں، انسانی دعاؤں اور مناجات کا اللہ تعالیٰ کی جانب سے جواب دیئے جانے کو، جواز بنا کر ہی ذاتِ باری تعالیٰ کو ایک باشعور وجود یعنی فردِ کامل اور انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ معروف اقبال شناس، بشیر احمد ڈار نے بھی اس جانب اشارہ کیا ہے:

''یوں اقبال اس مقام پر پہنچے کہ وہ حقیقت کو دوران محض تصور کریں جس میں زندگی اور اس کے مقاصد باہمی طور پر یوں مکمل مل جاتے ہیں کہ ان سے ایک نامی وحدت وجود میں آتی ہے۔ یہ بھی ایک حیاتی تشویق کی مانند ہے جو پیہم تبدیل ہوتی رہتی ہے اور ترقی تخلیق کی راہیں تخلیق کرتی ہے مگر وہ ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور اس حقیقت کو ذات قرار دیتے ہیں، ایک ایسی ذات جو ہمہ گیر ہے، محسوس و موجود ہے اور ہر انفرادی زندگی اور خیال کا سرچشمہ ہے، وہ بے مقصد و نابینا نہیں بلکہ عقلی نظام کا حامل ارادہ ہے، جس کی تخلیقی فعالیت بے پایاں ہے اور ہر لحہ ایک نئی آن بان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ اقبال اس حقیقت کو ایغو قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ ہماری مناجاتوں کو سنتی ہے اور ان کو پورا کرتی ہے۔ ہم اپنے ذہن سے بلا واسطہ اور فوری طور پر آشنا ہوتے ہیں لیکن دوسروں کے ذہنوں سے ہماری آشنائی استنباطی ہوتی ہے، ہم تکلم کرتے ہیں اور اشاروں کنایوں سے کام لیتے ہیں تو محض اس لیے کہ اپنے آپ کو ظاہر کر پائیں، جب ہم دوسروں کو یوں ہی باتیں کرتے اور اشارے کرتے دیکھتے ہیں تو یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ کہ ان کے بھی ذہن ہیں۔ اس سادہ سی بات کی بنیاد پر اقبال یہ استدلال کرتے ہیں کہ حقیقت اولیٰ کو بھی ایغو ہونا چاہیے کہ وہ ہماری پکار سنتی ہے اور ہماری دعائیں مستجاب ہوتی ہیں''۔(۲)

ڈاکٹر عشرت انور، حقیقتِ مطلقہ کے حوالے سے، مذہبی شعور کا تقاضا یہ بتاتے ہیں کہ:

''حقیقتِ مطلقہ کو ماورائی سمجھا جائے اور ایک شخصیت سمجھا جائے''۔(۳)

اسلامی علما، مفکرین، محدثین اور مفسرین کا بھی یہی عقیدہ ہے۔(۴) اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفاصیل یا

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کے مابعد الطبیعات، ص ۱۲۴

۲۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور برگساں'' مشمولہ: فلسفۂ اقبال، ص ۱۶۹

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کے مابعد الطبیعات، ص ۱۱۷۔۱۱۸

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا کا باب نمبر ا صفحہ نمبر ۲۶ تا ۳۲ نیز مندرجہ ذیل کتب کے متعلقہ ابواب:

عقیدۂ توحید و شرک از ڈاکٹر طاہر القادری

وجودِ باری تعالیٰ اور توحید از ڈاکٹر غلام مرتضیٰ ملک

ترجمان القرآن، جلد اوّل از مولانا ابوالکلام آزاد

فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں از امین احسن اصلاحی

نقوش، قرآن نمبر جلد ۱۔۲۔۳۔۴

اُردو دائرہ معارف اسلامیہ بذیل مادہ اللہ

اظہارِ خیال اور ادائے مطلب کا۔ دراصل حقیقتِ مطلقہ کی ماورائیت سے تنزیہ اور شخصیت سے صفاتِ باری تعالیٰ کا اثبات مراد ہے۔ تنزیہ میں غلو انسان کو تعطیل تک پہنچا دیتا ہے اور اثباتِ صفات میں غلو تشبہ تک لے جاتا ہے۔ تنزیہ سے مقصود یہ ہے کہ جہاں تک عقل بشری کی پہنچ ہے، صفات الٰہی کو مخلوقات کی مشابہت سے پاک اور بلند رکھا جائے۔(۱) اور تعطیل کے معنی یہ ہیں کہ تنزیہ کے منع ونفی کو اس حد تک پہنچا دیا جائے کہ فکرِ انسانی کے تصور کے لیے کوئی بات باقی نہ رہے۔(۲) اب دیکھنا یہ ہے کہ قرآن اِن میں سے کون سی راہ اختیار کرتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

''جس طرح اثباتِ صفات میں میں غلو تشبہ کی طرف لے جاتا ہے، اسی طرح نفی صفات میں غلو تعطیل تک پہنچا دیتا ہے اور دونوں میں تصور انسانی کے لیے ٹھوکر ہوئی۔ اگر تشبہ اسے حقیقت سے ناآشنا کر دیتا ہے تو تعطل اسے عقیدہ کی روح سے محروم کر دیتا ہے۔ پس یہاں ضروری ہوا کہ افراط اور تفریط دونوں سے قدم روکے جائیں اور تشبہ اور تعطیل کے درمیان راہ نکالی جائے۔ چنانچہ قرآن نے جو راہ اختیار کی ہے وہ دونوں راہوں کے درمیان جاتی ہے اور دونوں انتہائی سمتوں کے میلان سے بچتی ہوئی نکل گئی ہے۔

قرآن نے جو راہ اختیار کی وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجے پر پہنچا دیتی ہے، دوسری طرف تعطیل سے بھی تصور کو بچالے جاتی ہے۔ وہ فرداً فرداً تمام صفات اور افعال کا اثبات کرتا ہے۔ مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعی نفی بھی کرتا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے: خدا حسن وخوبی کی ان تمام صفتوں سے جو انسانی فکر میں آسکتی ہیں متصف ہے وہ زندہ ہے، وہ قدرت والا ہے، پالنے والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔ اور پھر اتنا ہی نہیں، بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت واختیار اور ارادہ وفعل کی جتنی شائستہ تعبیرات ہیں، انھیں بھی بلا تامل استعمال کرتا ہے۔ مثلاً خدا کے ہاتھ تنگ نہیں

بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ (۶۴:۵)

اس کے تخت حکومت وکبریائی کے احاطے سے کوئی گوشہ باہر نہیں۔

وسع کرسیہ السموات والارض (۲۵۵:۲)

لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے لچک لفظوں میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشتبہ کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آسکتی۔ وہ عدیم المثال ہے۔

لیس کمثلہ شیٔ (۱۱:۴۲)

تمہاری نگاہ اسے پا ہی نہیں سکتی

لا تدرکہ الابصار (۱۰۳:۶)

تم اس کے لیے اپنے تخیل سے مثالیں نہ گھڑو۔

فلا تضربوا للہ الامثال (۷۴:۱۶)

۱۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، ص۱۱۲

۲۔ ایضاً

پس ظاہر ہے کہ اس کا زندہ ہونا ہمارے زندہ ہونے کی طرح نہیں ہوسکتا۔ اس کی پروردگاری ہماری پروردگاری کی طرح نہیں ہوسکی، اس کا دیکھنا، سننا، جاننا دیسا نہیں ہوسکتا جس طرح کہ دیکھنے، سننے اور جاننے کا ہم تصور کرسکتے ہیں۔ اس کی قدرت وبخشش کا ہاتھ اور جلال واحاطے کا عرش ضرور ہے، لیکن یقیناً اس کا مطلب وہ نہیں ہوسکتا جو ان الفاظ کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں متشکل ہونے لگتا ہے۔(۱)

اس طرح قرآنِ پاک ایک طرف تنزیہ کو اس کے کمال کے درجے پر پہنچا کر ذاتِ باری تعالیٰ کی ماورایت کا اعلان کرتا ہے تو دوسری طرف تعطیل کے تصور سے دامن بچا کر ذاتِ باری تعالیٰ کی تمام صفات وافعال کا اثبات کرتا ہے۔ وہ ایک ایسی ذات کو مانتا ہے جو تمام اعلیٰ صفات، رحم، قدرت، عنایت، عفو، درگذر، مہربانی، خبر، سمع، بصر، علم؛ سب کی حاصل ہے۔ مثلاً آیت الکرسی میں ذاتِ باری تعالیٰ کی یہ صفات یوں بیان ہوئی ہیں:

اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ج اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ج لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ ط لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط مَنْ ذَالَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ط یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ہ وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖ اِلَّا بِمَا شَآءَ ج وَسِعَ كُرْسِیُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ج وَلَا یَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا ج وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ ہ (البقرۃ ۔ ۲ : ۲۵۵)

اللہ ہی معبود ہے، اُس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ زندہ ہے۔ سب کا قائم رکھنے والا ہے، نہ اس کو اونگھ لاحق ہوتی ہے نہ نیند، جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کی ملکیت ہے۔ کون ہے جو اس کے حضور اس کی اجازت کے بغیر کسی کی سفارش کرسکے! وہ جانتا ہے جو کچھ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کرسکتے، مگر جو وہ چاہے۔ اس کا اقتدار آسمانوں اور زمین سب پر حاوی ہے اور ان کی حفاظت اس پر ذرا بھی گراں نہیں اور وہ بلند اور عظیم ہے۔

سارے قرآنِ مجید میں ذاتِ الٰہی کی شان یوں ہی بیان ہوئی ہے۔(۲) سورۂ حشر میں صفاتِ باری بیان اس دلکش انداز میں میں ہوا ہے:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ عٰلِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ہ هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ج اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ط سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا یُشْرِكُوْنَ ہ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی ط یُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ج وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ ہ

(الحشر ۔ ۵۹:۲۲۔۲۴)

وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب وحاضر کا جاننے والا، وہ رحمان ورحیم ہے۔ وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، یکسر پاک، سراپا سکھ، امن بخش، معتمد غالب، زور آور، صاحب کبریاء۔ اللہ پاک ہے ان

۱۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔۱، ص ۱۱۲۔۱۱۵

۲۔ دیکھیے نقوش قرآن مجید نمبر، جلد ۱۔۲۔۳۔۴

چیزوں سے جن کو لوگ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں۔ وہی اللہ ہے نقشہ بنانے والا، وجود میں لانے والا، صورت گری کرنے والا، اسی کے لیے ساری اچھی صفتیں ہیں۔ اس کی تسبیح کرتی ہیں جو چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں۔ اور وہ غالب و حکیم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات کے بیان پر مشتمل ان آیات کے حوالے سے معروف عالمِ دین اور مفسر، امین احسن اصلاحی رقمطراز ہیں:

''ان آیات پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ قرآن مجید خدا کی جو صفات بیان کرتا ہے وہ صرف ایک محرک، ایک علۃ العلل یا ایک قوت اور قانون فطرت پر منطبق نہیں ہوتیں۔ یہ آسمانی تشریف ان کے جسم ناتواں پر راس نہیں آتی۔ یہ صفات بہر حال خدا ہی کی صفات ہیں۔ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک متشخص ذات ہے۔

خدا کیا ہے یہ ہم نہیں بتا سکتے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ رات کے پچھلے پہر خدا اوپر کے آسمان سے نیچے کے آسمان پر کس طرح آتا ہے اور تلاش کرتا ہے: ھل من استغفر اغفرلہ' (ہے کوئی مغفرت کا طالب کہ میں اس کی مغفرت کروں؟) تو ہم کہیں گے کہ ہاں ہمیں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کیفیت ہمیں نہیں معلوم۔ عرش پر وہ بیٹھتا ہے تو ہم کہیں گے: الاستواء معلوم والکیف مجھول یہ معلوم ہے کہ وہ بیٹھا ہوا ہے عرش پر لیکن اس کی کیفیت ہم نہیں جانتے، ہم یہ مانتے ہیں کہ ہم اسے نہیں دیکھتے، وہ ہمیں دیکھتا ہے لیکن یہ کہہ نہیں سکتے کہ کس طریقہ سے وہ ہمیں دیکھتا ہے۔ ہم یہ مانتے ہیں کہ تین تاریکیوں کے اندر اس نے حضرت یونس علیہ السلام کی دعائیں سن لیں اور قبول کر لیں لیکن کس طریقہ سے اس کو یہ خبر ہوئی یہ ہم نہیں جان سکتے۔ اسی لیے تو ہم نے اس کو خدا مانا ہے کہ ہماری ان تمام مشکلات کو حل کرے''۔(۱)

اقبال بھی صاف یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو حقیقت مطلقہ کو ایک ''انا'' تصور کر کے، اللہ تعالیٰ کو متشخص ذات قرار دیتے ہیں، مگر ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ:

''ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے''۔(۲)

اور ساتھ قرآنِ حکیم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

''لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۲:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے۔''(۳)

یعنی اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کوئی انسان جیسا تجسیمی شخص نہیں ہے، لیکن وہ کوئی معمارانہ ذہن بھی نہیں جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو بلکہ وہ تو ساری کائنات پر محیط ہے۔ مقتدر اقبال شناس بشیر احمد ڈار بھی اقبال کے اس تصور کے یہی معنی

۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۵۹۔۶۰

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۷۵

۳۔ ایضاً

بتاتے ہیں:

''حقیقت اولیٰ کو ایغو قرار دینے سے یہ مراد نہیں کہ ہم خدا کو انسانی تصویر کے سانچے میں ڈھال رہے ہیں۔ حقیقت کہ معقول طور پر کارفرما ہے، روحانی ہے اور تخلیقی ایغو ہے، صرف ماورائے کائنات ہی نہیں بلکہ محیط کائنات بھی ہے، وہ کائنات اور انسان سے ہمکنار ہونے کے باوصف ان سے بہت بالا ہے، وہ خالصتاً ارسطو کے ماورائی خدا کی مانند بھی نہیں جو حیات کے سارے کے سارے ارتقائی عمل سے باہر ہے اور اس کے نشیب و فراز سے اُسے کوئی تعلق اور دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس قرآن اسے انسان کی شہ رگ سے نزدیک قرار دیتا ہے اگرچہ یہ قربت مکانی نہیں، وہ اُن سے محبت کرتا ہے جو اسے چاہتے ہیں اور ان کی صدا سنتا ہے جو اُسے پکارتے ہیں''۔(۱)

بشیر احمد ڈار اقبال کے اس تصور کو قرآن مجید کے عین مطابق قرار دیتے ہیں:

''حقیقت کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر قرآن کی ان آیات کے ذریعے بخوبی بیان کی جاسکتا ہے۔ ھوالاول والآخر والظاھر والباطن۔ سارے کا سارا ارتقا اسی ایک وحدت سے شروع ہوا جس نے اپنے آپ کو کثرت میں تبدیل کرلیا اور آخر کار ارتقا اسی منزل پر پہنچ جائے گی جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ وان الی ربک المنتھیٰ (سورۂ نجم)''(۲)

ڈاکٹر یوسف حسین خان، اقبال کے اس تصور کے حوالے سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں:

''اقبال کا خیال ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذات واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں جاری وساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک جاری وساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ ذاتِ واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے''۔(۳)

ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تحقیق کے مطابق، اقبال کا تصور انائے مطلق، تجسیمی الٰہیین اور ہمہ اوستی طریقِ فکر کا رد ہے اور یہ تصور اقبال کو الٰہیت پسندی کا علمبردار بناتا ہے:

''حقیقتِ مطلقہ کو خودی سے عبارت سمجھنا چاہیے۔ لیکن یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔ خودی مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے، جن معنوں میں تجسیمی الٰہیین اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔ خودی مطلق نافذِ کل یا ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا نافذِ کل نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الٰہیین اسے سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی۔ وہ ایغوتیت یعنی ہماری طرح خود اپنی انیت کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی ''انیت'' ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آسکتی مختصر یہ کہ وہ نافذِ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماوراء بھی، تاہم نہ محض یہ ہے نہ محض وہ۔ نفوذِ کلی یا ہمہ گیری اور ماورایت دونوں ہی باتیں حقیقتِ مطلقہ کے لیے درست ہیں۔ لیکن اقبال اس ایغوئے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔ فی الواقع یہ بات کہ وہ

۱۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور برگساں'' مشمولہ: فلسفۂ اقبال، ص ۱۶۷

۲۔ ایضاً، ص ۱۶۸

۳۔ یوسف حسین خان، روح اقبال، ص ۳۷۷۔۳۹۷

حقیقتِ مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں جو خلاق، ہمہ دانی اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے انھیں الٰہیت پسندی کا علمبردار بنا دیتی ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ایک الٰہیت پسند ہیں۔ لیکن یہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ ان کا ایغوئے مطلق، قدیم الٰہیت پسندوں کا خدا نہیں ہے "جو آسمانوں میں رہنے والا" ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے، صرف اسی میں متناہی ایغو اپنی ہستی کو پاتے ہیں"۔(۱)

آخر میں، اقبال کے تصور "انائے مطلق" کے حوالے سے، مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے پیش کی جاتی ہے، جو برصغیر کے بلند پایہ عالمِ دین ہیں اور اسلامی فلسفے سے گہری واقفیت رکھنے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار سے بھی آشنا ہیں۔ (۲) وہ لکھتے ہیں:

"علامہ نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تصریحات اور امام غزالی اور صوفیائے کرام جو وحدت الوجود کے قائل تھے، ان کی تشریحات و توضیحات کے عین مطابق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف بڑی کثرت سے جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات، علم و قدرت، سمع و بصر اور خلق و تکوین اور اس کے ارادہ و مشیت کا ذکر ہے اور دوسری جانب صاف ارشاد ہے لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ یعنی اس جیسی کوئی شے ہے ہی نہیں، اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ہم جن پیمانوں سے صفات الٰہیہ کو ناپ رہے ہیں وہ سب غلط ہیں، اس کے لیے ہم کو حدود و قیودِ زمان و مکان سے باہر آنا ہوگا اور اس عالم ناسوت میں رہتے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ناممکن ہے"۔(۳)



۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۱۹۔۱۲۷

۲۔ آل احمد سرور، پیش لفظ بر "خطبات اقبال پر ایک نظر" از مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ص ۵

۳۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص ۲۸۔۲۹

جبر وقدر

حقیقتِ مطلقہ کے تصور سے مسئلۂ جبر وقدر کا گہرا تعلق ہے، یعنی سب کچھ منجانب اللہ ہوتا ہے یا انسان اپنے افعال میں مختار ہے اور جو اُس کے جی میں آئے وہ کرسکتا ہے۔(۱) انسان کے تصورِ حقیقتِ مطلقہ کے ضمن میں یہ بنیادی مسئلہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین لکھتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں۔ ہمارا سارا نظامِ دینیات، سیاسیات، تعلیمات، معاشیات اور جرمیات اسی مسئلہ کے فہم وافہام پر مبنی نظر آتا ہے''۔(۲)

یہ مسئلہ جس قدر اہم ہے اُسی قدر پیچیدہ اور مشکل بھی ہے، اور اسی لیے حکما و فلاسفہ کے مابین نزاع کا باعث رہا ہے؛ بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی:

"The problem of free will and predeterminiation, has always been one of the most significant and critical problems in the history of human thoughts." (3)

اسی طرح ڈاکٹر سید تقی عابدی رقمطراز ہیں:

''جبر وقدر کا مسئلہ جسے مسئلہ تقدیر بھی کہتے ہیں بہت پرانا پیچیدہ اور مشکل مسئلہ ہے جس پر ہر زمانے میں ہر مکتبِ خیال کے لوگوں نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ دانشوروں فلاسفروں حکیموں اور صاحب نظروں نے گہری باتیں کہی لیکن اس مسئلہ کی گتھیاں سلجھنے کے بجائے الجھتی گئیں اور صدیوں کے گزرنے کے بعد بھی گفتگو جوں کی توں رہی''۔(۴)

اسی اہمیت اور پیچیدگی کے پیشِ نظر، اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے بعد، یہ دوسرا بڑا مسئلہ ہے جس پر اسلامی علماء، مفکرین اور متکلمین نے سب سے زیادہ بحث کی ہے۔ یہ ایک پرانی فلسفیانہ بحث ہے اور اس میں فلاسفہ و متکلمین نے دو راہیں اختیار کی ہیں۔ ایک گروہ تو انسان کے تمام افعال کو جبر کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انھیں ''جبریہ'' کہا جاتا ہے۔ دوسرا گروہ انسان کو اپنے اعمال وافعال میں آزاد وخود مختار سمجھتا ہے۔ اس گروہ کو ''قدریہ'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

فلسفیوں کا ایک بڑا گروہ، جس میں قدیم فلسفی، رواقی فلاسفہ، پندرہویں اور سولہویں صدی کے سائنسدانوں، وحدۃ الوجودی فلسفی سپنوزا اور آزاد خیال والٹیر شامل ہیں، جبریت کا قائل ہے۔ دوسرا گروہ جبریت کا مخالف اور اخلاقی دائرہ میں انسان کی آزادی کا قائل ہے۔ اِن فلسفیوں میں سقراط، افلاطون، ارسطو، ابیقوری فلاسفہ، کانٹ، فشٹے، جان سٹوارٹ مل اور

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب اوّل، صفحہ نمبر ۱۸

۲۔ ولی الدین، میر، ڈاکٹر، قرآن اور تصوف، ص ۱۳۳

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر؛ ''Iqbal and the Problem of free will'' مشمولہ: اقبال کا تصورِ زمان ومکان اور دوسرے مضامین، ص ۲۳۷

۴۔ تقی عابدی، سید، ڈاکٹر؛ ''اقبال کا فلسفۂ تقدیر'' مشمولہ: اقبالیات، شمارہ نمبر ۱، جلد نمبر ۴۶، جنوری تا مارچ ۲۰۰۵ء، ص ۸۶

ولیم جیمز وغیرہ اہم ہیں۔(۱) اسلامی فلاسفہ و متکلمین میں مسئلۂ جبر و قدر کے حوالے سے چار مکاتبِ فکر رواج پذیر ہوئے۔ محمد حنیف ندوی نے اِن کی تفصیل یوں بیان کی ہے:

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے۔ پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کارفرمائیوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام وہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا، نہ اس کا ارادۂ ازلی اِن اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے، نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا مؤقف ان کے مقابلے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت و قدر اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدریت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انہی اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے، کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دوگونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض ''اکتساب'' کرتا ہے اور اس اکتساب کی بنا پر یہ عنداللہ جواب دے بھی ہے۔(۲)

جہاں تک عام مذاہب یا نفسِ مذہب کا تعلق ہے اس میں اس مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے۔ آزادی و اختیار کا بھی اور جبر و اضطرار کا بھی۔ جبر و اضطرار کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جانا مطلوب ہو۔ انسان کے اختیار اور آزادی کو اس وقت اُجاگر کیا جاتا ہے جب

1.Russell Bertrand, A History of Western Philosophy, P. 267-283.

۲۔ محمد حنیف ندوی، عقلیات ابن تیمیہ، ص ۲۵۹

انسان کے جذبۂ ذمہ داری کو اُبھارنا مقصود ہو۔اس طرح ظاہر ہے کہ مذہبی ودینی نقطۂ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔(۱)

قرآن مجید میں بھی اس مسئلے کے دنوں پہلوؤں کے بارے میں آیات موجود ہیں۔ایسی آیات بھی ہیں جوانسان کو اُس کے اعمال کا ذمہ دار ٹھہراتی ہیں اور ایسی آیات بھی موجود ہیں جو اس مسئلے کے دوسرے پہلو یعنی جبر کو بیان کرتی ہیں۔ چندآیات جبریہ ہیں۔

۱۔وما تشاء ون الا ان یشاء اللّٰہ کان علیما حکیما۔

(الدھر:۳۰)

ترجمہ:اورتم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

۲۔ وما تشاء ون الا ان یشاء اللّٰہ ربّ العالمین۔

ترجمہ:اورتم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العالمین چاہے۔

۳۔ و یعلم مافی البرفی البحر و ما تسقط من ورفة الایعلمها و لا حبة فی ظلمت الارض ولارطب ولا یا بس الافی کتاب مبین۔(۵:۶۰)

ترجمہ:اوراسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے۔

٤۔ و کان اللّٰہ علی کلی شی قدیر۔ (احزاب:۲۷)

ترجمہ:اورخدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

۵۔وان یمسسك اللّٰہ بضر فلا کاشف له الاهووان یمسسك بخیر فهو علی کل شی قدیر ۔

(انعام:۱۷)

ترجمہ:اوراگر خداتم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں اوراگر نعمت وراحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

٦۔ قل اللهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء وتعزمن تشاء و تذل من تشاء بیدك الخیر انك علی کل شیٔ قدیر (آل عمران: ٢٦)

ترجمہ: کہو کہ اے بادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخشے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ ہے بے

۱۔محمد حنیف ندوی،عقلیات ابن تیمیہ،ص۲۳۹

شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

۷۔ قل ان اللّٰہ یضل من یشاء۔ (رعد: ۲۷)

ترجمہ: خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

۸۔ ولو شاء اللّٰہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن یضل من یشاء ویھدی من یشاء۔ (النحل: ۹۳)

ترجمہ: اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

قدر سے متعلق چند آیات:

۱۔ انا عرضنا الا مانتہ علی السموات والارض و الجبال فابین ان یحملنھا و اشفقن منھا و حملھا الانسان انہ کان ظلوماً جھولاً۔ (احزاب: ۷۲)

ترجمہ: فرائض واحکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

۲۔ ان السمع والبصرو الفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا۔ (بنی اسرائیل: ۳۶)

ترجمہ: کان آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی۔

۳۔ قل الحق من ربک من شاء فلیو من و من شاء فلیکفرانا اعتدنا للظلمین ناراً احاط بھم مراد قھا۔ (کھف: ۲۹)

ترجمہ: کہہ دیجئے یہ قرآن تمہارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے، جن کی قناتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

٤۔ قل یا یھاالناس قدجاء کم الحق من ربکم فمن اھتدی فانما یھتدی لنفسہ، ومن ضل فانما یضل علیھا، و انا علیکم بو کیل۔ (یونس: ۱۰۸)

ترجمہ: کہہ دیجئے کہ لوگو تمہارے پروردگار کے ہاں سے تمہارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت

حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنی ہی نقصان کرتا ہے اور میں تمہارا وکیل نہیں ہوں۔

۵۔ کل امرئٍ بما کسب رھین ۔ (الطور:۵۲)

ترجمہ: ہر ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

٦۔ اولما اصابتکم مصیبة قداصبتم مثلیها قلتم انی هذا قل هو من عند انفسکم۔ (آل عمران: ١٦٥)

ترجمہ: یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آ پڑی۔ کہہ دیجئے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے۔

۷۔ ذالك بماقدمت ایدیکم و ان الله لیس بظلام للعبید۔ (آل عمران: ۱۸۲)

ترجمہ: یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

۸۔ علمت نفس ماقدمت۔ (انفطار:۵)

ترجمہ: قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

۹۔ وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیهم و یعفوا عن کثیر۔

ترجمہ: اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمہارے اپنے فعلوں کی بنا پر ہے اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر سے خیر و شر کا مسئلہ بھی وابستہ ہے۔ تصورِ حقیقتِ مطلقہ کے ضمن میں یہ مسئلہ بھی خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس مسئلے میں کئی مباحث ہیں۔(۱) مگر اس مسئلے کا جو پہلو خاص طور پر تصورِ حقیقتِ مطلق سے تعلق رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر خیر و شر دونوں الگ الگ اپنا وجود رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا الگ الگ ہیں۔ اگر الگ الگ ہیں تو کائنات میں ثنویت پیدا ہوتی ہے اور اگر ایک ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالقِ کائنات کو تو خیرِ مطلق ہونا چاہیے۔ وہ شر کا خالق کس طرح ہو سکتا ہے۔(۲) ڈاکٹر میر ولی الدین اس مسئلے پر یوں روشنی ڈالتے ہیں.

''اگر تم خدا کو مبدءِ کائنات مانتے ہو، خالقِ کل تسلیم کرتے ہو تو تم کو یہ بھی ماننا ہوا کہ وہ حکیمِ مطلق ہے، قادرِ مطلق ہے، خیرِ مطلق ہے۔ اب خیرِ مطلق ہونے کی وجہ سے وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ خیرِ مطلق سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ا صفحہ نمبر ۱۸

۲۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۹۷

حکیم مطلق کا فعل باطل کیسے ہوسکتا ہے، قادر مطلق کو کون سی چیز شر کی تخلیق پر آمادہ کر سکتی ہے؟ اس لیے اگر تم شر ہی کے وجود کا انکار کر دو، اس کو محض دھوکا یا التباس قرار دو، تو ذرا غور کرو کہ دھوکا یا غلطی یا التباس خود شر ہے۔ اس کی کیا توجیہ کرو گے؟ اور تم شر کا انکار کس منہ سے کر سکتے ہو؟ درد وغم حقیقی ہیں، الفاظ کا طوفان ان کی حقیقت کو بدل نہیں سکتا۔ اگر تم کو غم کا احساس ہوتا ہے تو بس غم کا وجود ہے، کیونکہ غم احساس ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو ''خیر'' کہنا سیاہ کو سفید کہنا ہے۔ خدا کی نظر میں یہ کچھ ہو، لیکن ہمارے لیے تو یہ غم ہے! اور جس شخص کے قلب کے تار غم والم سے ٹوٹ رہے ہوں اس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شر نہیں کیا مفید ہوسکتا ہے؟ غم کا مقام شعور ہے، اگر شعور میں غم کی یافت ہو تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اس کو ''دھوکا'' یا ''نمو'' کہنا مرصع نگاری ہے۔ لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے بھی پکارا جائے وہ گلاب ہی رہے گا اور خوشبو دے گا۔ اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہے گا۔ نام کے بدلنے سے اس کی ماہیت نہیں بدل سکتی! بہر حال خدا کو قادر مطلق وخیر مطلق مانتے ہوئے شر کا وجود مانا نہیں جاسکتا اور نہ ہی شر کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہے''۔(۱)

علامہ اقبال نے اپنی شاعری اور بالخصوص خطبات میں اِن مسائل پر قابل قدر بحث کی ہے۔ جبر وقدر، تقدیر اور خیر وشر سے متعلق اقبال کے یہ مباحث، اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے اہم مضمرات ہیں۔

اقبال کے نظریۂ جبر وقدر یا تصورِ تقدیر کا اُن کے تصورِ زمان سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اقبال قرآن مجید کی روشنی میں زمان کی دو قسمیں بتاتے ہیں یعنی سلسلہ وار زمان اور غیر سلسلہ وار زمان:

''یہ دورانِ خالص ہے جو بلا آمیزش مکان ہے۔ قرآن نے اپنے مخصوص سادہ طرز بیان میں ''دوران'' کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب مندرجہ ذیل آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِىْ لَايَمُوْتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهٖ وَكَفٰى بِهٖ بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ خَبِيْرًا☆ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِىْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ اَلرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا (۲۵:۵۸-۵۹)

اور آپ، ہمیشہ زندہ رہنے والے پر بھروسہ کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا باخبر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے۔

اِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ☆ وَمَا اَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (۵۴:۴۹-۵۰)

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک اندازے سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے۔''(۲)

۱۔ولی الدین، میر، ڈاکٹر، قرآن اور تصوف، ص ۱۲۰

۲۔تجدید فکریات اسلام، ص ۶۷۔۶۸

اقبال بتاتے ہیں کہ اگر ہم اس لمحے کو جس میں تخلیق ہوئی ہے باہر سے دیکھیں تو یہ ہزاروں، کروڑوں سالوں پر محیط ہے، مگر اندرونی طور پر یہ ایک آنِ واحد ہے:

''اگر ہم اس لحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ عہد نامہ میں بھی آیا ہے، ہمارے ایک ہزار سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا عمل تخلیق ایک ایسا واحد نا قابل تقسیم عمل ہے جو پلک جھپکنے کی طرح تیز ہے۔ تاہم زمان خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے''۔(۱)

اقبال اس کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے یوں کرتے ہیں:

''کیونکہ زبان کی تشکیل تو ہمارے نفس فعال کے روزمرہ زمان متسلسل کے مطابقت میں ہوئی ہے۔ شاید ایک مثال کے ذریعے اس امر کی مزید تشریح ممکن ہو۔ طبیعیات کے مطابق انسانی حس سرخ کی علت لہروں کی حرکت کی وہ سرعت ہے جس کی رفتار چار سو کھرب فی سیکنڈ ہے۔ اگر آپ اس شدید تیزی کو خارج سے مشاہدہ کرسکیں اور اس کا شمار بحساب دو ہزار فی سیکنڈ کرسکیں جو روشنی کی حد ادراک ہے تو آپ کو چھ ہزار سال اس کی گنتی کو مکمل کرنے کے لیے درکار ہوں گے۔ مگر ہم اپنے ادراک کے یک لحی ذہنی عمل کے ذریعے سے لہروں کی حرکت کی زود رفتاری دیکھ لیتے ہیں جن کی گنتی عملی طور پر ناممکن ہے۔''(۲)

اقبال کے خیال میں، بالکل اسی طرح ہمارا ذہن، تسلسلِ زمان کو دوران میں بدل دیتا ہے اور یہی خالص زمان ہے۔ اس طرح نفسِ بصیر، نفسِ فعال کی اصلاح کرتا ہے اور زمان و مکان کے تغیر کو شخصیت کی مربوط کلیت میں سمو دیتا ہے۔ (۳) لہٰذا خالص دوران ہمارے شعوری تجربے کی گہرائی میں جس طرح منکشف ہوتا ہے وہ مختلف رجعت ناپذیر لمحات و آنات کا کوئی سلسلہ نہیں بلکہ ایک عضوی کل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے اور مستقبل پہلے سے بندھا ٹکا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ (۴) اس طرح، اقبال کے نزدیک خالص دوران میں، ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم نہیں ہوتی۔ یہ ماضی کو پیچھے نہیں چھوڑ دیتا۔ ماضی حال کے ساتھ رہتا ہے اور اس طرح مستقبل پہلے سے طے شدہ اور متعین نہیں بلکہ ایک فاصلہ ہے، جس کا طے ہونا ابھی باقی ہے۔ اس طرح مستقبل کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ (۵) اقبال کہتے ہیں کہ قرآن، وقت کی اس کلیت کو تقدیر کا نام دیتا ہے:

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۸

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً، ص ۶۸۔۶۹

''فطرت کے اندر اس کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ یہ زمان بحیثیت ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقدر کہا ہے۔ یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط سمجھا ہے۔ دراصل مقدر وہ زمان ہے جس کے امکانات کا انکشاف ہونا ابھی باقی ہے۔ یہ ایسا زمان ہے جو علت اور معلول کی گرفت یعنی منطقی فہم کے عائد کردہ خاکوں کے کردار سے آزاد ہے۔ مختصراً یہ وہ زمان ہے جو محسوس ہوتا ہے نہ کہ وہ زمان جس کے بارے میں فکر کیا جائے یا جس کا حساب کتاب رکھا جائے۔''(۱)

اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ تقدیر وہ وقت ہے جو ابھی عالمِ ممکنات سے منصۂ شہود پر جلوہ گر نہیں ہوتا۔ یہ ابھی تک ضمیرِ روزگار میں انسانی آنکھوں سے اوجھل ہوتا ہے(۲)۔ اس قسم کا وقت عِلت و معلول کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔ کسی چیز کی تقدیر کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے قابلِ حصول ممکنات ابھی تک اس کی فطرت کی گہرائیوں میں محجوب ہیں اور یہ ممکنات کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے بغیر آہستہ آہستہ معرضِ شہود میں آتے رہتے ہیں(۳)۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر سے مراد وہ وقت ہے جسے پوری شدت سے محسوس کیا گیا ہو۔ اس وقت کا اعداد و شمار اور فکر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اقبال کے خیال میں زمانِ خالص ہی ماہیت ہستی ہے اور وہی تقدیر بھی ہے۔ اس طرح تقدیر خارج سے کسی ہستی پر وارد نہیں ہوتی بلکہ وہ تو خود ہستی کی ماہیت ہوتی ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مضمر ہوتے ہیں جو عالمِ خارجی میں یکے بعد دیگرے ظہور میں آتے ہیں۔ اس طرح تقدیر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تمام ہونے والے واقعات معین اور مشخص صورتوں میں اس کے اندر پہلے سے موجود ہوں اور یکے بعد دیگرے وجود میں آتے رہیں۔ اگر زمان حقیقی ہے تو اُس کا ہر لحہ تازہ کاری کا مظہر ہوگا۔ اس کی خلاقی سے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی:

''بطور تقدیر زمان کو اشیاء کا بنیادی جوہر گردانا جائے گا۔ جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے: ''خدا نے تمام اشیاء کو خلق کیا اور اس نے ہر ایک شے کا مقدر طے کیا''۔ یوں اشیاء کا مقدر کوئی متشدد قسمت نہیں جو کسی سخت گیر آقا کی طرح باہر سے کام کر رہی ہو بلکہ یہ تو اشیاء کی اپنی باطنی رسائی ہے یعنی ان کے قابل ظہور امکانات جو خود ان کی اپنی فطرت کی گہرائی میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے خود کو ایک تواتر کے ساتھ معرضِ وجود میں لاتے ہیں۔ چنانچہ امتداد کی نامیاتی کلیت کا مطلب یہ نہیں کہ تمام واقعات پورے کے پورے طور پر گویا حقیقت کے پیٹ میں موجود ہوتے ہیں اور وہ ریت گھڑی سے ریت کے ذرات کی طرح ایک ایک کر کے گرتے جا رہے ہیں۔ اگر زمان حقیقی ہے اور وہ ایک ہی طرح کے لحات کی تکرار نہیں، جن سے شعور کا تجربہ فریب محض بن جاتا ہے، تو حقیقت کی زندگی میں ہر لحہ طبع زاد ہوتا ہے اور ایسی شے کو جنم دیتا ہے جو بالکل ہی نادر اور پہلے سے نہ دیکھی جا سکنے والی ہوتی ہے۔ قرآن کے

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۹۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۲

۳۔ ایضاً، ص ۲۳

۴۔ ایضاً، ص ۲۴

مطابق ''ہردن وہ اپنی نئی شان رکھتا ہے'' (کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَانٍ)۔ زمانِ حقیقی میں موجودگی کے لیے زمانِ متواتر کی پابندی لازم نہیں بلکہ یہ تو لحظہ بہ لحظہ تخلیق ہے جو مکمل طور پر آزاد اور اپنی نوعیت میں طبع زاد ہے۔'' (۱)

شعر کی زبان میں اقبال نے اپنے انہی خیالات کا اظہار کچھ یوں کیا ہے:

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں (۲)

سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات (۳)

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود (۴)

اقبال کے اِن خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے معروف اقبال شناس، پروفیسر محمد منور لکھتے ہیں:

''یہ کائنات جسے اقبال ''نا می کل'' کہتے ہیں، ایک غیر معین امکان اس لیے ہے کہ بڑھنے اور تکمیل کی راہیں طے کرنے کی آزادی ہے۔ اسے یکبارگی کامل وسالم اور جامع بنا کر نہیں بھیج دیا گیا۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر زمانہ تخلیق کے جوہر سے محروم ہوتا، اور اس کا دوران محض گردش پرکار رہوتا، جس کا مطلب ہے تکرارِ محض''۔ (۵)

اقبال تخلیقی عمل میں تکرار اور یکسانیت کے قائل نہیں۔ اُن کے نزدیک ہر قسم کی تخلیقی سرگرمی آزادانہ سرگرمی ہوتی ہے۔ تخلیق تکرار اور یکسانیت کی ضد ہے۔ تکرار تو میکانکی طریق کار کی خصوصیت ہے، جبکہ زندگی تخلیق وجدت پر مبنی ہے اور صفتِ تخلیق تکرارِ محض کی ضد ہے۔ لہٰذا حیات کی تخلیقی فعلیت کو میکانکیت کی اصطلاحات کے ذریعے نہیں سمجھا جا سکتا۔ نیز میکانیات میں جبر پایا جاتا ہے جبکہ حیات کا تخلیقی عمل اس جبر سے آزاد ہے۔ لہٰذا سائنس زندگی کے حقیقی ادراک سے محروم رہتی ہے:

''درحقیقت ہر تخلیقی عمل ایک آزاد عمل ہوتا ہے۔ تخلیق اور تکرار دونوں متضاد عمل ہیں۔ اس لیے کہ تکرار میکانکی عمل کی

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۷۹

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص۳۶۴

۳۔ ایضاً، ص۴۱۹

۴۔ ایضاً، ص۴۵۷

۵۔ محمد منور، پروفیسر، ایقانِ اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء، ص۴۸

خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی عمل کو میکانیاتی اصطلاحوں میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ سائنس تو اس کوشش میں رہتی ہے کہ وہ تجربے میں ہم آہنگیوں کو قائم کرے اور میکانیاتی تکرار کے قوانین کو دریافت کرے۔ زندگی اپنی برجستہ تدوین کے عمیق احساس کے ساتھ کلیتہً آزاد ہے۔ یہ جبریت کی حدود سے باہر ہے۔ لہٰذا سائنس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتی''۔(۱)

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا حساب کرتا ہوں دانہ دانہ (۲)

اقبال کے خیال میں کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔(۳) جنہیں ہم اشیا کہتے ہیں وہ فطرت کے عملِ تسلسل میں واقعات ہیں جنہیں فکر مکانیت عطا کرتی ہے۔ کائنات جو ہمیں مختلف اشیاء کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے کوئی ایسا ٹھوس مواد نہیں جو خلا میں جگہ گھیرے ہوئے ہو۔ یہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل ہے۔(۴) شعوری تجربے میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت تشکیل کرتے ہیں۔(۵) اس طرح اقبال کے نزدیک زندگی اور فکر ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اقبال زندگی کو مقصدیت اور ہدایت سے مملو سمجھتے ہیں۔ وہ زندگی کو تخلیقِ مقاصد پر مبنی خیال کرتے ہیں۔ خواہ وہ مقاصد شعوری ہوں یا غیر شعوری۔ اُن کے خیال میں ہمارے شعوری تجربے کے تار و پود ہمارے میلانات اور اغراض و مقاصد ہیں جو بعض اوقات تحت الشعور میں بھی عمل کرتے ہیں۔ مقاصد کا پورا ہونا تو مستقبل ہی میں ہوتا ہے۔ اس لیے ہر وقت انسانی شعور میں ماضی ہی کا عمل نہیں بلکہ مستقبل کا بھی اثر ہے۔ اس کے برعکس برگساں کہتا ہے کہ ہمارے شعوری تجربے میں ماضی حال پر اندازہوتا ہے، لیکن حال کا مستقبل سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے نزدیک حقیقتِ ہستی ایک آزاد تخلیقی میلان و سیلانِ حیات ہے۔ اس سیلانِ حیات میں کوئی قریب یا بعید غایت دکھائی نہیں دیتی اور اس تخلیقی حیات کے سامنے کوئی مقصد نہیں۔ اقبال اس امر سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور کی وحدت میں ماضی کے علاوہ مستقبل بھی شامل ہے اور زندگی ہرگز بے مقصد نہیں۔(۶) اقبال بتاتے ہیں کہ برگساں، دراصل، مقصدیت کا منکر اس لیے ہے کہ یہ زمان کو بے حقیقت بنا دیتی ہے۔ اس کے نزدیک مقصد زندگی کی آزاد تخلیق میں خلل انداز ہوتا ہے اور رفتارِ حیات متعین غایات سے

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۶۹۔۷۰

۲۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۵۴

۳۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۰

۴۔ایضاً

۵۔ایضاً، ص ۷۱

۶۔ایضاً، ص ۷۱۔۷۲

پابہ زنجیر کر دیتا ہے۔اس مقام پر اقبال برگساں سے پوری طرح متفق دکھائی دیتے ہیں:

''برگساں حقیقت کے غایتی کردار کو اس بنا پر قبول نہیں کرتا کہ غایت زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔اس کے مطابق مستقبل کی راہ حقیقت کے لیے کھلی رہنی چاہیے ورنہ حقیقت آزاد اور خلاق نہیں رہے گی۔اس میں شبہ نہیں کہ اگر غایت سے مطلب یہ ہو کہ کسی پہلے سے متعین مقصد یا منزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ زمان کو غیر حقیقی کر دے گا اور کائنات کو بھی ایک ایسی پہلے سے موجود ازلی وابدی سکیم یا ڈھانچے کی تخلیق نو تک محدود کر دے گا جس میں انفرادی واقعات پہلے سے ہی اپنی مناسب جگہ پر موجود ہیں اور اس انتظار میں ہیں کہ وہ اپنی باری پر ایک زمانی سیل میں جسے تاریخ کہا جاتا ہے ظاہر ہوں۔سب کچھ پہلے ہی ازل میں کہیں نہ کہیں موجود ہے۔واقعات کا مترتب زمانی ظہور ازلی و ابدی سانچے کی محض ایک نقل ہے۔یہ نقطہ نظر اس میکانکیت سے مختلف نہیں جسے ہم پہلے ہی مسترد کر چکے ہیں''۔(۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس عالم کی حیثیت ایک بندھے ٹکے منصوبے سے زیادہ نہیں رہے گی،جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔اقبال کے نزدیک تقدیر کا یہ تصور کائنات کے میکانکی تصور سے مختلف نہیں۔اس نظریے کے مطابق تو زندگی سراپا جبر بن جاتی ہے۔جب سب کچھ پہلے سے متعین ہو تو اس میں آزادی اور اختیار کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے۔اس قسم کی جبریت میں تو نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذاتِ واجب کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے:

''درحقیقت یہ نقاب پوش مادیت ہے جس میں تقدیر یا قسمت متشدد جبریت کی جگہ لے لیتی ہے،جس میں انسانی حتیٰ کہ الوہی آزادی کی بھی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔اگر کائنات فی الواقعہ کسی متعین مقصد کی طرف رواں دواں ہے تو پھر یہ آزاد اور ذمہ دار افراد کی دنیا نہیں ہو سکتی۔یہ محض ایک سٹیج ہو گی جس پر پتلیاں ایک قسم کے پیچھے سے نچانے والے کی حرکت پر ناچتی ہیں''۔(۲)

برگساں کے نزدیک تغیر و حرکت ہی اصل حقیقت ہیں۔فعلیت،افعال کے ظہور سے قبل ان کا علم نہیں رکھتی اور ان کے ظہور میں کسی الٰہی مشیّت کو دخل نہیں۔لیکن اقبال کے ہاں تغیر و حرکت فعلیتِ مطلقہ کی شان ہے۔فعلیتِ مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ بامقصد اور شعور و ارادے سے متصف ہے۔یہ کہنا کہ مقصد و غایت متعین کرنے سے فعلیتِ مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔(۳) اقبال کے نزدیک اگر مقصد سے مراد یہ ہو کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبے کی تکمیل کی جائے تو زمانہ غیر حقیقی ہو جائے گا،لیکن اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری رہے نئے نئے اقدارِ حیات اور نصب العین پیدا ہوتے رہیں تو اس سے زمان کی نفی لازم نہیں آتی:

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال،ص۷۲۔۷۳

۲۔ایضاً،ص۷۳

۳۔ایضاً،ص۷۳

''مقصد سے ہم پہلے سے معلوم اور پہلے سے متعین کوئی منزل مقصود مراد لیں جس کی جانب ساری مخلوق رواں دواں ہے تو پھر یقینی طور پر عمل کائنات یا کائنات کی زمان میں حرکت بے مقصد ہوگی۔ کیونکہ یوں تمام خلائق کسی متعینہ منزل کی طرف پہلے سے ہی حرکت زن ہوں گے۔عمل کائنات کو مقصد سے اس مفہوم میں آشنا کرنا اس عمل کی طبع زاد حیثیت اور اس کے خلاق کردار کو برباد کرنا ہے۔ اس کے پہلے سے متعین مقاصد کا مطلب اس کے عمل کی تحدید ہے۔ اس کے مقاصد محض اس لیے ہیں کہ وہ وجود میں آئیں جو ضروری نہیں کہ پہلے سے متعین ہو''۔(۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یعنی تقدیر (۲) کا خط کوئی پہلے سے کھنچا ہوا موجود خط نہیں بلکہ یہ تو کھینچا جا رہا ہے:

''زماں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی لکیر کی طرح ہے جو کھینچی جا رہی ہو، جو کھلے امکانات کو وقوعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے''۔(۳)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ تصور، قرآنِ کریم کے تصور کے منافی ہے کہ یہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآنی تعلیم کے مطابق تو یہ کائنات حرکیاتی اور ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے۔

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں (۴)

یہ کائنات کوئی ایسی مکمل شے نہیں جو بہت عرصہ پہلے اپنے خالق کے ہاتھوں سے نکلی تھی اور اب ایک مادے کے بے جان ڈلے کی طرح ہر سو بکھری پڑی ہے:

''میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطۂ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنایا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے''۔(۵)

اقبال اپنے اس موقف پر مندرجہ ذیل آیت سے استشہاد کرتے ہیں:

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص۷۳۔۷۴

۲۔اقبال فرماتے ہیں:

''زمان بحیثیت ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقدر کہا ہے''۔ دیکھیے: تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۷۹

۳۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص۷۴

۴۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص۳۶۴

۵۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص۷۴

"وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَاَنْ یَّذَّکَّرَاَوْاَرَادَ شُکُوْرًا (۲۵:۶۲)

''اور یہ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکرادا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں''۔(۱)

میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے فلاسفہ زمان کو غیر حقیقی قرار دیتے ہیں۔اُن کے خیال میں زمان کی خاصیت تسلسل کے سوا اور کچھ نہیں۔اقبال اسے غلطی قرار دیتے ہوئے اس سے اتفاق نہیں کرتے۔اُن کے خیال میں جب ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زمان کے لازمی اجزاء تصور کرتے ہیں تو گویا ہم زمان کو ایک خطِ مستقیم سمجھتے ہیں جس کا کچھ حصّہ تو ہم طے کر کے پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور کچھ حصّہ ہمارے سامنے موجود ہے جسے طے کرنا ابھی باقی ہے۔اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی اور مطلق شے ہے۔اقبال اس تصور کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور جبرِ محض پر دلالت کرتا ہے اور قرآن تعلیم کے منافی ہے:

''ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے مطابق زمانہ غیر حقیقی ہے کیونکہ ہر واقعہ ماضی اور حال اور مستقبل بھی ہوتا ہے۔مثال کے طور پر ملکہ این کی موت ہمارے لیے ماضی کا ایک واقعہ ہے۔اس کے معاصرین کے لیے وہ حال تھا اور ولیم سوم کے لیے وہ مستقبل کی بات تھی۔لہٰذا ملکہ این کی موت کا واقعہ ان خواص کو جامع ہے جو باہم متناقض ہیں۔واضح رہے کہ یہ دلیل اس مفروضے پر قائم ہے کہ زمان کی متسلسل نوعیت قطعی ہے۔اگر ہم ماضی و حال اور مستقبل کو زمان کے لیے لازم تصور کریں تو ہمیں زمان کی تصویر ایک خطِ مستقیم کی صورت میں نظر آئے گی جس کے کچھ حصوں پر ہم سفر کر آئے ہیں اور انھیں پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور جس کے کچھ حصے ایسے ہیں جن پر ہمیں ابھی سفر کرنا ہے۔یہ زمان کو بطور ایک زندہ تخلیقی لمحے کے نہیں بلکہ ایسے ساکت مطلق کے طور پر قبول کرنے کے مترادف ہے جس میں واقعات اپنی متعین شدہ صورت میں ایک ترتیب سے پڑے ہوئے ہیں اور وہ اب ایک تسلسل سے ظاہر ہو رہے ہیں جس طرح خارج میں موجود ناظر کے سامنے فلم کی تصاویر چل رہی ہوں''۔(۲)

میک ٹیگرٹ اور اس قبیل کے دوسرے فلاسفہ و مفکرین کو، جو جبرِ محض کے قائل ہیں، اقبال یہ جواب دیتے ہیں کہ مستقبل تو ایک کھلے امکان کی صورت رکھتا ہے نہ کہ ایک سکونی، مطلق، ثابت اور معین واقعے کی۔مستقبل میں امکانات کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے:

''ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل تو محض ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود ہوتا ہے: وہ ایک حقیقت کی حیثیت سے قائم نہیں ہوتا۔اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ واقعہ کو جب ہم ماضی اور حال کے طور پر بیان کرتے ہیں تو وہ ایسے خواص کا مجموعہ بن جاتا ہے جن کا اکٹھا ہونا محال ہے۔جب ایک واقعہ مثلاً الف رونما ہوتا ہے تو وہ قبل ازیں

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال،ص ۷۴

۲۔ایضاً،ص ۷۶

ظہور شدہ تمام واقعات کے ساتھ ایک ایسے تعلق کو قائم کرتا ہے جو نا قابل تحویل ہے۔ یہ تعلق اس تعلق سے متاثر نہیں ہوتا جو الف کا آئندہ آنے والے واقعات کے ساتھ ہوگا۔ ان تعلقات کے بارے میں کوئی صحیح قصہ کبھی غلط اور کوئی غلط قصہ کبھی صحیح نہیں ہوسکتا۔ اب اس سلسلے میں کوئی منطقی سقم نہیں رہا کہ ہم کسی واقعہ کو بطور ماضی اور حال دونوں کے لیں''۔(۱)

اس ضمن میں اقبال، قرآن مجید کا حوالہ دیتے ہوئے، اپنے موقف کی مزید وضاحت یوں کرتے ہیں:

''ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے: وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے میک ٹیگرٹ کی دلیل چھوتی بھی نہیں۔ زمان متسلسل وہ خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی نا قابل انقطاع خلاق سرگرمی کا کمیتی پیمانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَهُ اخْتِلَافُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۵۳:۲۳)

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے''۔(۲)

جدید سائنسی نظریات بھی، اقبال کے اِن خیالات کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا معروف سائنسدان اور اقبال شناس، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

''جدید کوانٹم نظریہ اقبال کے اِن خیالات کی تائید کرتا ہے''۔(۳)

ڈاکٹر رضی الدین اپنے ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں:

''اقبال کو اُس وقت طبیعیاتِ جدیدہ میں بعد کے انکشافات کا علم نہیں تھا، چنانچہ انھوں نے اور طریقوں (۴) سے ان دلیلوں کو رد کرنا چاہا۔ ایغو کی آزادی کے متعلق وہ بالکل صحیح نتیجے پر پہنچ گئے''۔(۵)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۷۷

۲۔ ایضاً، ص ۷۷۔۷۸

۳۔ رضی الدین صدیقی، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان'' مشمولہ: اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۲۷

۴۔ علامہ اقبال نے اپنے دور تک کے جدید سائنسی انکشافات کا سہارا لے کر مادیت کے قدیم تصورات کو رد کیا ہے اور اس ضمن میں انھوں نے آئین سٹائن، برٹرینڈ رسل، وائٹ ہیڈ اور اوس پنسکی وغیرہ کے حوالے دیے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:
'طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید نا گزیر ہوگئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہوگیا ہے۔ اب چونکہ اشیاء موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب نا قابل ادراک شے یعنی مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہیولیٰ متشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ تاہم ایک اور ممتاز ماہر طبیعیات آئن سٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرخچے اڑا دیے ہیں۔ اس کی دریافتوں نے انسانی فکر کے پورے نظام میں ایک دوررس انقلاب کی بنیادی فراہم کر دیں ہیں'۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۴۷۔۵۹

۵۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال اور مسئلہ جبر و قدر'' مشمولہ: مطالعۂ اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر گوہر نوشاہی، ص ۲۳۱۔

اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں کا جائزہ لیں تو ہم تسلسلی اور عارضی دوران کہ تہہ میں حقیقی دوران پائیں گے۔ اس حقیقی دوران میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تواتر کا نام نہیں بلکہ اس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے:

''استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے نہ اسے اُونگھ آ سکتی ہے اور نہ نینداس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے بنادیں گے''۔(۱)

اقبال مزید بتاتے ہیں:

''انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے''۔(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ ذاتِ الٰہی کی کلیت میں پہلے سے تخلیقی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے۔ لیکن ازل سے یہ امکان کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ مقررہ نظم حوادث کی حیثیت سے جس کے معیّن خدوخال ہوں۔ زندگی بظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جاودانی ہے۔ تقدیر اس سے باہر نہیں۔ اگرچہ زندگی خارجی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے جیسے دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزادیوں کی کوئی حد نہیں۔

اقبال اپنے انہی خیالات کا اظہار بزبانِ شعر یوں کرتے ہیں۔

ضمیرِ زندگانی جاودانی است
بچشمِ ظاہرش بینی زمانی است
بہ تقدیرش مقامِ ہست و بود است
نمود خویش و حفظِ ایں نمود است
چہ می پُرسی چہ گوں است وچہ گوں نیست
کہ تقدیر از نہادِ او بروں نیست
چہ گویم ازچگوں و بے چگونش
بروں مجبور و مختار اندرونش

ا۔تجدید فکریاتِ اقبال،ص۷۹

۲۔ایضاً،ص۷۹

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
اسیرِ بند نزد و دُور گوئی
ولے جاں از دمِ جاں آفریں است
بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است
زجبرِ او حدیثے درمیاں نیست
کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں بر جہانِ کیف و کم زد
ز مجبوری بہ مختاری قدم زد (۱)

اقبال، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ذاتِ باری تعالیٰ کی خالقیت، قدرتِ کاملہ اور اُس کے مختارِ کل ہونے کے قائل ہیں:

''متناہی اذہان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہم عمل تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماشائی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصورِ تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بُعد مکان موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبل اور کوئی مابعد ہو۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں''۔ (۲)

علامہ اقبال، اشاعرہ کے نظریۂ جواہر اور نظریۂ تخلیق سے جزوی اختلافات کے باوجود اِن کے ایسے پہلوؤں کے معترف ہیں جو ذاتِ باری کی تخلیقی فعلیت، مسلسل عملِ تخلیق، قدرتِ مطلقہ اور مشیتِ مطلقہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

''تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے۔ خدا کی تخلیقی فعالیت سے کارِ تخلیق کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ الٰہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تا حال مقبول مکتب فکر، میری مراد

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۵۵۔۵۵۶

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۸۶

اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے۔ اوران کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۵.۲۱)

ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہے۔

اسلام میں تصور جوہریت کا نشوونما پانا ارسطو کے ساکن وثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔(۱)

''اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید ناقابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود ہے جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہوسکتی۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آرہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۳۵:۱)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔(۲)

''میرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔(۳)

اس طرح اقبال ذاتِ باری تعالیٰ کی مشیتِ کاملہ اور قدرتِ مطلقہ پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس حقیقت کے بھی قائل ہیں کہ انسان، جس میں خودی اپنے مرتبۂ کمال کو پہنچی ہوئی ہے، خدائی تخلیقی قوت میں شریک ہے۔ دیگر مخلوقات کی نسبت وہ اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر اس کے لیے خودی کی توسیع وتکمیل اور استحکام ضروری ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے (۴)

علامہ اقبال خطبۂ سوم میں فرماتے ہیں:

''اصلاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال،ص۸۸

۲۔ایضاً،ص۸۹

۳۔ایضاً،ص۹۱

۴۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص۳۸۴

درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے رد عمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرتکز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک امتیازاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقیہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے اردگرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑھنے اور یکتائی حاصل کرنے کے لیے اس ماحول سے پورا استفادہ کرنا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی۔" (۱)

مگر انسان کو یہ آزادی اور اختیار اللہ نے اپنی مرضی سے دیا ہے۔ یہ اختیار اللہ ہی کی طرف سے عطا کردہ ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ کی ذاتی آزادی اور خودمختاری محدود ہو جاتی ہے کیونکہ اللہ خود انسانوں کو یہ نعمت عطا کرتا ہے تاکہ وہ بخوبی نشو و نما اور تکمیل کے مراحل طے کر سکیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز (۲)

اس طرح اللہ تعالیٰ، محدود نفوس یا اناؤں کو اپنی زندگی قدرت اور آزادی میں اپنے ساتھ شامل کر لیتا ہے:

"سچ تو یہ ہے کہ قضا و قدر کے تمام الٰہیاتی اختلافات کا تعلق خالصتاً نظریاتی مباحث سے ہے، جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جو از خود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان اناؤں کے ظہور سے جو از خود اعمال اور یوں ان اعمال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں محیط کل انا کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خود اسی کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ محدود اناؤں کو اسی بات کا اہل بناتی ہے کہ اس کی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں"۔ (۳)

اقبال ذاتِ باری کی مشیتِ کاملہ اور قدرتِ مطلقہ کے قائل ہیں، مگر وہ جبرِ محض کے قائل نہیں اور یوں تقدیر کو متعین، مقرر اور اٹل نہیں سمجھتے۔ اُن کے یہ خیالات، ذاتِ باری کے آزاد تخلیقی ارادے یا تخلیقی فعلیت اور تصورِ زمان سے منسلک ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذاتِ واجب کے ارادیٔ خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبال نے زمان کے حرکی تصور سے دُور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُس نے زمان کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۳

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۲۳

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۹۔۱۰۰

زمان میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زماں ایک مسلسل حرکت ہے۔ انسانی زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے بنا بنایا اور مقرر نہیں ہے۔ زمانہ ایک تو لحہ بہ لحہ مرور ہے اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی کسی مقصد و منتہا کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے۔ جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک فعلیت ہے جس میں زندگی کی قدریں تجرید کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہیں۔ زمانہ وجود و وجوب کی وہ جہت ہے جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ زمانے کو قدروں کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے''۔(۱)

اقبال ''بالِ جبریل'' میں فرماتے ہیں:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات (۲)

اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں زمان کے فرشتے ''زروان'' کی زبانی حیات و تقدیر کے اسراریوں کھولے ہیں۔

بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من
ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن
مُرغک اندر آشیاں نالد زمن
دانہ از پروازِ من گرود نہال
ہر فراق از فیضِ من گرود وصال
ہم عتابے ہم خطا بے آورم
تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور
من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۱۹۔۴۲۰
۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۱۳۔۶۱۴

عالمِ شش روزہ فرزندِ من امت
ہر گلے کز شاخ می چینی منم
اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسمِ من اسیراست ایں جہاں
از دمم ہر لحظہ پیراست ایں جہاں
لی مع اللہ ہر کہ او را دل نشست
آں جواں مردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں
لی مَعَ اللہ باز خواں ازعینِ جاں (۱)

اقبال، کائنات کو تکمیل شدہ، منجمد اور متعین مستقل والی کائنات سمجھتے ہیں اور نہ ہی تاریخ کو طے شدہ واقعات کا ایک پہلے سے کھنچا ہوا خط تسلیم کرتے ہیں۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

''علامہ کے نزدیک خدا کے علم کو خلاقی سے معرا کرنا درست نہیں، خدا عالمِ مستقبل سے زیادہ خلاقِ حقیقی ہے۔ خدا کی قدرتِ تکوین میں مستقبل کے ہژدہ ہزار عالم مضمر ہیں، لیکن معین خدوخال کے ساتھ خدا کے شعور کے سامنے نہیں دھرے''۔(۲)

اس لیے اقبال، جلال الدین دوانی اور پروفیسر رائس کے تصورِ علمِ الٰہی سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ اس سے ذاتِ باری کی تخلیقی فعلیت کے تصور کا خاتمہ ہو جاتا ہے:

''جلال الدین دوّانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابلِ تبدیل ہے اور جس نے تقدیرِ اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے۔ درحقیقت علمِ الٰہی کو انفعالی قسم کی ہمہ دانی قرار دینا آئن سٹائن سے قبل کی طبعیات کے اس ساکت خلا کی طرح ہے۔ جس میں بظاہر جملہ موجودات کی وحدت موجود ہے یا جو ایک آئینہ ہے جو انفعالی طور پر چیزوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل منعکس کرتا ہے۔ جن کا انعکاس متناہی شعور میں صرف ٹکڑوں میں ہوتا ہے''۔(۳)

اقبال کا کہنا ہے کہ مستقبل کو اگر پہلے ہی سے مقدر و مقرر سمجھ لیا جائے تو خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ نہ

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۱۳۔۶۱۴

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، تلخیص خطباتِ اقبال، ص ۲۷

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۹۸۔۹۹

خلاق رہتا ہے اور نہ فعال مایُرید، لہٰذا اقبال، مستقبل کو ایک کھلا امکان مانتے ہیں:

''علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو تو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیات تخلیق کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندھے اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے کے طور پر ہوتی ہے۔(۱)

اقبال نے اپنے اسی تصور پر تقدیر کے بدلتے رہنے کی بنیاد استوار کی ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر این میری شمل لکھتی ہیں:

''اقبال کے نزدیک تقدیر الٰہی وقت کی طرح ہے جس میں لاتعداد امکانات مضمر ہیں اور جن کا ظہور مستقبل میں ہوتا رہے گا۔ اقبال معین اور طے شدہ تقدیر کے قائل نہ تھے اُن کے نزدیک انسان ایک تقدیر شکن قوت ہے، وہ زندانی تقدیر نہیں وہ احکامِ الٰہی کا پابند ضرور ہے مگر خدا نے اسی آزادی تقدیر دے رکھی ہے''۔(۲)

اقبال کے خیال میں انسانی خودی اور تقدیر میں بڑا گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان اپنی خودی کو پہچان لے اور اس میں انقلاب پیدا کر لے تو وہ یہ چہار سو بدلنے پر قادر ہو سکتا ہے وہ اپنی خودی کو مضبوط کر کے اگر اپنی اندرونی صلاحیتیں اُجاگر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے بلکہ اُس کی نگاہ سے دوسروں کی تقدیریں بھی بدلنے لگتی ہیں۔ انسان کی یہی وہ منزل ہے، جہاں وہ مردِ مومن کہلاتا ہے۔(۳) اس منزل پر ذاتِ باری تعالیٰ، خود انسان کی تقدیر لکھنے سے پہلے، اُس سے پوچھتی ہے کہ بتا تیری رضا کیا ہے۔ اس مقام پر انسانی تقدیر، تقدیر الٰہی بن جاتی ہے اور بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔ اقبال اپنے خطبۂ اوّل میں فرماتے ہیں:

''انسان میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش میں متوجہ کرنے والی چیزوں کو نئی صورت اور نئی سمت دے سکتا ہے۔ اور جہاں اسے رکاوٹ کا سامنا ہو تو اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اندرون میں زیادہ بڑی دنیا

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۹۸۔۹۹

2. AnneMarie Schimmel, Gabriel's Wing, Lahore, Iqbal Adcademy, 2000, P-308.

محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، شہپر جبریل، لاہور، گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء، ص ۳۷۵

۳۔ اقبال کے ''نظریۂ خودی'' اور ''تصورِ مردِ مومن'' کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

حکمتِ اقبال از ڈاکٹر محمد رفیع الدین

نقوشِ اقبال از سید ابوالحسن علی ندوی

فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم

اسلامی تصوف اور اقبال از ابوسعید نورالدین

اقبال کا مردِ مومن مرتبہ خادم علی جاوید

بسالے جہاں اس کے لیے بے پناہ مسرت اور تحریک کے سرچشمے موجود ہیں۔گلاب کی پتی سے بھی نازک تر اس وجود کی زندگی مصائب سے بھری پڑی ہے۔اس کے باوجود بھی حقیقت کی کوئی صورت روح انسانی سے زیادہ باقوت، خیال افروز اور حسین نہیں، چنانچہ انسان خود قرآن حکیم کے مطابق اپنی اصل میں ایک تخلیقی فعالیت ہے، ایک ارتقاء کوش روح ہے، جس کا صعودی سفر ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جاری رہتا ہے:

''فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ☆ وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ☆ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ ☆ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ (۱۹-۱۶:۸۴)

''پس میں قسم کھاتا ہوں شفق کی، اور رات کی اور جن کو وہ سمیٹتے ہوئے ہے، اور چاند کی جب وہ ماہ کامل بن جائے۔ تمہیں (بتدریج) زینہ بہ زینہ چڑھنا ہے''۔

''انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری اُمنگوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا انکو اپنی ضرورتوں اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان اس کام کے آغاز کے لیے جرأت آزما ہو تو ارتقاء کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ (۱۳:۱۲)

''بے شک اللہ تعالیٰ نہیں بدلتا کسی قوم کی حالت کو جب تک وہ لوگ خود اپنے آپ میں تبدیلی پیدا نہیں کرتے۔''(۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے بندے کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ خود اپنی تقدیر بنا لے۔ وہ انسان کو پورا پورا موقع دیتا ہے کہ انسان اپنی خودی کو بیدار کر لے اور عملِ پیہم کے ذریعے اپنی رضا کو اللہ کی رضا بنا لے ؎

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے
خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیرِ یزداں بن جاتی ہے۔ اس طرح اقبال جبرِ محض کی بجائے انسانی اختیار کے قائل ہیں جو اُسے اللہ نے تفویض کیا ہے۔ جو اُسے اللہ نے تفویض کیا ہے۔ پروفیسر محمد منور لکھتے ہیں:

''شخصیت کی ارادی تعمیر یا اختیار تقدیر کا مضمون حضرت علامہ کے کلام میں بارہا جلوے دکھاتا ہے اور اسرارِ خودی کی منزل سے لے کر جو بانگ درا کے تیسرے حصے کے متوازی ہے۔ کلام کے بالکل آخری حصے تک اس عندیے میں ضعف نہ آیا، اُلٹا اس کے اثبات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ تقدیر کے انتخاب کا یہ مضمون اسرارِ خودی کے ابتدائی صفحات ہی میں

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۲۶-۲۷

۲۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۴۷

جلوہ دکھانے لگ گیا تھا''۔(۱)

اقبال نے اپنی نظم ''تقدیر'' میں اسی موقف کی ترجمانی کی ہے۔ اس نظم میں انھوں نے ابلیس اور خدا کا مکالمہ لکھا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ میں نے آدم کو سجدہ اس لیے نہیں کیا کہ یہی مشیتِ الٰہی تھی:

اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر
آہ وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و زُود
حرفِ استکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود (۲)

اس پر خدا فرشتوں کو یوں مخاطب کرتا ہے۔

پستیٔ فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے دیا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود (۳)

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے تقدیر کے اسرار کو نہایت دقیقہ سنجی سے واضح کیا ہے، جس سے اقبال کے نظریہ جبرو قدر پر روشنی پڑتی ہے۔

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہا است
ارضیان نقدِ خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمراست
تو اگر دیگر شوی او دیگر است

۱۔محمد منور، پروفیسر، ایقانِ اقبال، ص ۶۱

۲۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۵۹۔۵۶۰

۳۔ایضاً، ص ۵۶۰

خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا

سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا

شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست

قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست(۱)

اقبال ''جاوید نامہ'' ہی میں حلاج کی زبانی جبر وقدر کا فلسفہ یوں بیان کرتے ہیں:

جبر، دینِ مردِ صاحب ہمت است

جبرِ مرداں از کمالِ قوت است

کارِ مردان است تسلیم و رضا

بر ضعیفان راست ناید این قبا

عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است

روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است (۲)

اُردو اور فارسی کے دیگر کئی اشعار میں اقبال نے جبر وقدر اور تقدیر کے حوالے سے انھی خیالات کا اعادہ کیا ہے:

ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تقدیر تری

تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری (۳)

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیرِ مسلماں

مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی (۴)

در اطاعت کوش اے غفلت شعار

می شود از جبر پیدا اختیار (۵)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۰۱۔۱۰۸

۲۔ ایضاً، ص ۷۰۹۔۷۱۰

۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۳۷

۴۔ ایضاً، ص ۳۷۰

۵۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۱

کوئی اندازہ کرسکتا ہے اُس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں (۱)

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر (۲)

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور
کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم (۳)

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاکِ زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں (۴)

نا چیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد (۵)

موئینہ بہ برکردی و بے ذوق تپیدی
آں گونہ تپیدی کہ بجائے نہ رسیدی
در انجمنِ شوق تپیدن دگرآموز
تختِ جم و دارا سرِراہے نہ فروشند
ایں کوہِ گراں است بکا ہے نہ فروشند

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۳۰۱

۲۔ایضاً، ۵۲۸

۳۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۲۱۵

۴۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۳۷۶

۵۔ایضاً،ص ۵۸۵

باخونِ دل خویش خریدن دگر آموز

نالیدی و تقدیر ہما است کہ بود است
آں حلقۂ زنجیر ہماں است کہ بود است
نومید مشو نالہ کشیدن دگر آموز (۱)

نقشِ حق داری جہاں نخچیر تست
ہم عناں تقدیر با تدبیر تست (۲)

تیرا زمانہ، تاثیر تیری
ناداں! نہیں یہ تاثیرِ افلاک
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
جس نے سیئے ہیں تقدیر کے چاک (۳)

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر
تہِ ایں گنبد گرداں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب
کہ چو پاواگنی، جولانگہے ہست (۴)

اِک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند (۵)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۴۷۱۔۴۷۲
۲۔ایضاً،ص ۷۱۹
۳۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۶۲۵
۴۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۲۲۰
۵۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۵۷۸

بلند بال چنانم کہ بر سپہر بریں
ہزار بار مرا نوریاں کمیں کردند
فروغ آدمِ خاکی ز تازہ کاریہاست
مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند (۱)

تو اپنی سرنوشت آپ اپنے قلم سے لکھ
خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تری جبیں (۲)

تقدیر ہے اِک نام مکافاتِ عمل کا
دیتے ہیں یہ پیغام خدایانِ ہمالہ (۳)

پیش آئینِ مکافاتِ عمل سجدہ گزار
زانکہ خیزد زعمل دوزخ و اعراف و بہشت (۴)

اس طرح اقبال، جبر میں اختیار کے قائل ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکمِ الٰہی کے زمین کا کوئی ذرّہ حرکت نہیں کرتا اور درخت کا کوئی پتا ہل نہیں سکتا لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال ہے کہ انسان کی تقدیر میں یہ لکھا جا چکا ہے کہ وہ اپنے عمل سے اپنی تقدیر بدل لے اور اُس مقامِ بلند پر متمکن ہو جائے جہاں کائنات اُس کے اشاروں پر رقص کرنے لگے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان:

> ''اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے لیے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ (۵)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۱۸

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۸۹

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۵۰

۴۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۵۹

۵۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۴۰۵

لیکن اقبال کے اس تصورِ تقدیر کا یہ مدعا ہرگز نہیں کہ انسان جملہ حدود و ثغود سے آزاد ہو گیا ہے۔(۱) اور انسان کو بے قید آزادی مل گئی ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے، وہ اپنی تقدیر کا یہ مالک ہے۔ وہ مکمل طور پر خود مختار ہے۔ ظاہر ہے یہ عقائد، اسلامی عقیدۂ توحید کے صریحاً خلاف ہیں۔ اقبال سے ایسے عقائد کی توقع نہیں کی جا سکتی مگر بعض اہلِ علم حضرات، اقبال کے نظریۂ جبر و قدر سے ایسی غلط فہمیوں میں مبتلا ہوئے ہیں؛ مثلاً مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

''اب ملاحظہ فرمایئے وہ حصہ جسے ہم تشنہ کہتے ہیں۔ یہ وہ حصہ ہے جو جبر و قدر اور تقدیر کی اصل بحث سے متعلق ہے، اس بحث میں علامہ نے بڑی قوت سے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان خود مختار اور اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے، لیکن واقعہ یہ ہے اور یہی اسلامی نقطۂ نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے، علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ پورے خطبے میں صرف ایک جگہ اس کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں، لیکن یہ اشارہ بالکل ناکافی ہے، ذہن کی الجھن اس سے دور نہیں ہوتی، چونکہ انسانی فکر و عمل کے لیے یہ مسئلہ بنیادی اور نہایت اہم ہے''۔(۲)

خلیفہ عبدالحکیم بھی اس غلط فہمی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ایک نقاد نے کہا ہے کہ اقبال نے نیابت الٰہی کے پردے میں انسان کو خدا بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جوش میں آ کر ایسے اشعار لکھے ہیں جہاں انسانیت اور الوہیت کے ڈانڈے ملے ہوئے معلوم ہوتے ہیں:

از قُم او خیزد اندر گو تن
مردہ جانہا چوں صنوبر در چمن
ذات او توجیہ ذات عالم است
از جلال او نجات عالم است
جلوہ ھا خیزد ز نقش پائے او
صد کلیم آوارۂ سینائے او'' (۳)

خلیفہ عبدالحکیم نے خود ہی ان غلط فہمیوں کا شافی جواب یوں دیا ہے:

''ایسے اشعار سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کامل ہو کر اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر، بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ (مارمیت) کی آیت کے علاوہ بھی اور کئی آیات اس نظریہ کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ قدیم

۱۔ این میری شمل، شہپر جبریل، مترجمہ ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۳۸۰

۲۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۲۵

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۳۷۴

اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اخلاق الٰہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی سعی بلیغ کرے۔ اخلاق الٰہیہ، صفات الٰہیہ ہی ہیں اور صفات کو ذات سے جدا نہیں کر سکتے''۔(۱)

اقبال کے مطابق، انسان کو اپنی اور کائنات کی تقدیر بدلنے کا اختیار آپ ہی آپ نہیں مل جاتا بلکہ مشیت الٰہی سے ہی ملتا ہے اور اس کے لیے انسان کو اطاعت اور ضبطِ نفس کے جان جوکھم میں ڈالنے والے مراحل طے کرنے پڑے ہیں اور اللہ کی رضا حاصل کرنی پڑتی ہے پھر کہیں جا کر بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بنتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل بیان کیے ہیں۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خودسری نہیں ہے۔ حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق مسلم ہے۔ جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔ انسان کو خدا اختیار ورزی کی مشق کرانا چاہتا ہے تاکہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بن سکے۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جبر کو اختیار میں بدلنا ہے۔ ایک عارف کا قول ہے کہ ہمیں اختیار اس لئے عطا کیا گیا ہے کہ ہم اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہم کنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد محو کر دیں۔ فرمان پذیری کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے''۔(۲)

اسی مضمون کو اقبال اپنے ایک شعر میں یوں بیان کرتے ہیں۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا او اختیار (۳)

خلیفہ عبدالحکیم مزید لکھتے ہیں:

''جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکتا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے، لیکن اس میں آئین سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ بقول مرزا غالب:

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرماں نہ
ور گوئے زمیں باشی وقف خم چوگاں شو

اس طرح ضبط نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہش کے تھپیڑے کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں۔ اور کسی ایک مرکز پر ان کو مرکوز کرنے سے کرنوں میں جو حدت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اس قوت اور

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۲۷۳

۲۔ ایضاً، ص ۲۷۱

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۱

حرارت سے محروم رہتا ہے''۔(۱)

اس طرح، اقبال کے تصورِ جبر وقدر کے مطابق، انسان کو اختیار، صرف اور صرف اطاعتِ الٰہی اور ضبطِ نفس کے ذریعے محض تائیدِ الٰہی اور مشیتِ ایزدی سے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کا یہ تصور دراصل اُن کے تصورِ خودی سے وابستہ ہے اور بقول خلیفہ عبدالحکیم:

''اقبال کے ہاں خودی کا تصور درحقیقت قرآن کریم کے نیابت الٰہی کے تصور کا آئینہ ہے۔ خدا کی ذات لامتناہی قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک وافلاک، ذرہ وخورشید، سب سربسجود ہیں۔ قرآن کریم میں جس نصب العینی آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ بھی مسجودِ ملائک ہے، جس طرح خدا خود مسجودِ ملائک ہے۔ اس ظاہری تضاد سے توحید میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ جب کسی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی سیاست کو سمجھنے والا اور تہ دل سے اس کے احکام کو بجالانے والا ہو تو اگرچہ سرچشمۂ اقتدار بادشاہ ہوتا ہے لیکن رعایا کو نائب کی اطاعت اسی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ شمس وقمر، حجر وشجر اور کائنات کی وہ قوتیں جنھیں ملائکہ کہتے ہیں، سب کے سب اس کے لیے مسخر ہوں۔ اور یہ اسی طرح ہوسکتا ہے کہ وہ مشیت ایزدی کے عرفان سے اپنی خودی کو استوار کرتا چلا جائے۔ اس کی قوتِ تسخیر کی کوئی حد نہ ہوگی۔ نباتات وحیوانات اور اجرام فلکیہ پر اقتدار حاصل کرنے کے بعد وہ ملائکہ، انبیا اور آخر میں خدا کے ساتھ ہم کنار ہو سکے گا''۔(۲)

پروفیسر محمد منور کا کہنا بھی یہی ہے کہ:

''تقدیر کا یہ مفہوم حضرت علامہ نے بلاشک قرآن کریم سے اخذ کیا ہے''۔(۳)

اقبال اگر انسانی آزادی اور اختیار کے قائل ہیں تو وہ اس کے حدود سے بھی باخبر ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی اور وہ مختار ہوتے ہوئے بھی اس اختیار کے لیے اللہ کی مشیت اور توفیق کا محتاج ہے۔ یقیناً اقبال کے یہ خیالات اسلامی عقائد کے عین مطابق ہیں۔(۴)

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۴۷۱

۲۔ ایضاً، ص ۴۷۲

۳۔ محمد منور، پروفیسر، ایقانِ اقبال، ص ۷۱

۴۔ دیکھیے مندرجہ ذیل کتب:

مسئلۂ خیر وشر از ابن تیمیہ، مترجمہ عطاءاللہ ساجد، لاہور، نور اسلام اکیڈمی، ۱۹۹۹ء عقائد المومن از الشیخ ابوبکر جابر الجزائری، مترجمہ نصیر احمد، راولپنڈی، تنظیم الدعوۃ إلی القرآن والسنۃ، سن ندارد

ایقانِ اقبال از پروفیسر محمد منور

روحِ اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان

مطالعۂ اقبال مرتبہ گوہر نوشاہی، مقالہ: اقبال اور مسئلۂ جبر وقدر از ڈاکٹر رضی الدین صدیقی۔

رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

"الایمانُ بین الجبر والاختیار"

یعنی ایمان جبر وقدر کے درمیان ہے یا ایمان کی رو سے مومن کچھ مجبورِ تقدیر ہے اور کچھ آزاد۔ ظاہر ہے کہ اقبال اس عقیدے پر مکمل ایمان رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ "گلشن رازِ جدید" میں اس حدیثِ مبارکہ کا حوالہ دیتے ہیں۔

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است
تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
اسیر بندِ نزد و دور گوئی
ولے جاں از دم جان آفریں است
بچندیں جلوہ ہا خلوت نشیں است (۱)

اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنی تدبیر کے ذریعے اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔

ماسِوَی اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری (۲)

اقبال، انسان کو بتاتے ہیں کہ ع

ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیر رضا دیکھ (۳)

بلکہ مومن کے لیے تو اقبال یہاں تک یقین رکھتے ہیں کہ وہ نہ صرف اپنی تقدیر بدل سکتا ہے بلکہ اُس کی نگاہوں کی تاثیر ہی سے دوسروں کی تقدیریں بھی بدل جاتی ہیں۔

کوئی اندازہ کرسکتا ہے اُس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں (۴)

مگر، اقبال کے نزدیک انسانِ کامل اور مردِ مومن بنے بغیر یہ مقام حاصل نہیں ہوسکتا اور یہ منزل بغیر خودی کی استواری اور استحکام کے نہیں مل سکتی۔

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص۵۵۶

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص۲۳۷

۳۔ ایضاً ص۴۶۱

۴۔ ایضاً ص۳۰۱

انسان کی تدبیر اور تقدیر اُسی وقت ہم عناں ہو سکتی ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو الٰہی قانون اور اخلاقی نظم وضبط کا پابند بنا لے۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال ہمیں رسولِ پاک ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں ملتی ہے۔ آپ ﷺ کی عبودیت صورت گرِ تقدیر اور الٰہی فاعلیت کا جزو تھی۔(۱) لہٰذا آپ ﷺ کی شان میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ج (۲)

(اے محمد ﷺ) وہ خاک جو تم نے پھینکی، تم نے نہ پھینکی تھی بلکہ اللہ نے پھینکی۔

اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں حلاج کی زبان سے اس آیت کی توضیح کی ہے، جس سے اُن کا فلسفۂ تقدیر سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ اشعار اس موقف پر بھی دال ہیں کہ اقبال کے اس نظریے کی بنیاد اسلام پر استوار ہوتی ہے:

عبدہ، صورت گرِ تقدیر ہا — اندر و ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر — ماسراپا انتظار او منتظر
عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ است — ماہمہ رنگیم و او بے رنگ و بُو است
عبدہٗ با ابتدا بے انتہا ست — عبدہٗ را صبح و شامِ ما کجاست
کس زسرّ عبدہٗ آگاہ نیست — عبدہٗ جز سرّ الا اللہ نیست
لاالہ تیغ و دم او عبدہٗ — فاش تر خواہی بگو ہُو عبدہٗ
عبدہٗ چند و چگونِ کائنات — عبدہٗ رازِ درونِ کائنات
مدعا پیدا نگردد زین دو بیت — تانہ بینی از مقامِ مارمیت (۳)

پروفیسر ڈاکٹر این میری شمل لکھتی ہیں:

''اقبال ایک قسم کی میکانکی مساوات بناتے ہیں کہ عمل + جزا = آزادی تقدیر۔ وہ اپنے فلسفہ خودی کی رو سے یہ احساس بلکہ یقین رکھتے تھے کہ جتنا کوئی شخص خدا کے قرب سے بہرہ مند ہے اتنا ہی اس کی سرنوشت آزاد ہوگی۔ اقبالؔ کے لیے نمونے کا مردِ مومن وہ تھا جو خودی کا تکامل کر چکا ہو، زمانِ مسلسل کا طلسم توڑ چکا ہو اور پیغمبرِ اسلام کی سی حضورِ حق استواری دکھا سکتا ہو''۔(۴)

ڈاکٹر سید تقی عابدی نے بھی جبر و قدر پر اقبال کے موقف کو قرآنی موقف قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر موصوف قرآن کی روشنی میں اقبال کے موقف کا تجزیہ یوں کرتے ہیں:

۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۴۲۰

۲۔ قرآن مجید، ۸:۱۷

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۱۶۔۷۱۷

۴۔ این میری شمل، ڈاکٹر، پروفیسر، شہپرِ جبریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۸۱

''علامہ نے مسئلہ تقدیر یا جبر وقدر پر بہت کچھ لکھا ہے جو چیدہ چیدہ جاوید نامہ، زبورِ عجم، ضربِ کلیم، پیامِ مشرق اور گلشن راز جدید میں بکھرا ہوا ہے۔ علامہ نے مسئلہ تقدیر کو دوسرے اپنے فلسفوں کی طرح کسی ایک مثنوی یا کتاب میں ترتیب وار نظم نہیں کیا جس کی وجہ سے تمام مطالب سمجھنے میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اسی لیے بعض لوگ علامہ کو انتہا پسند ''قدری'' کہنے لگے یعنی اقبال ہر چیز کو انسان کے اختیار میں سمجھتے ہیں جو صحیح نہیں۔ علامہ کا موقف قرآنی موقف ہے جہاں خدا نے انسان کو آزادی دے رکھی ہے، چاہے نیکی کرے چاہے بدی کرے۔ اور قرآنی آیات کے مطابق ''انسان سعی اور کوشش کا نام ہے'' جو کوئی ذرہ برابر نیکی کرے گا اُسے اس کی جزا ملے گی اور جو کوئی ذرہ برابر بدی کرے گا اُسے اس کی سزا ملے گی۔ ایسی روشن قرآنی آیات کی موجودگی میں انسان کے جملہ اعمال اور افعال کا تقدیر کو ذمہ دار ٹھہرانا قرین عقل ہے نہ قرین عدل وانصاف۔ علامہ کہتے ہیں اگر قرآنی آیات ''اور تم کچھ چاہ بھی نہیں سکتے جب تک خدا نہ چاہے'' کا مطلب یہ لیا جائے کہ انسان ہر کام کے کرنے میں مجبور ہے تو پھر جزا اور سزا کے کیا معنی ہیں۔ یقیناً خدا نے خود کو قادرِ مطلق کہا ہے خود کو خیر وشر کا خالق کہا ہے، اس کی مرضی کے بغیر نہ خارجی دنیا میں کوئی عمل انجام ہو سکتا ہے اور نہ انسان سے کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے، ہاں مگر انسان بعض امور میں مختار اور آزاد ہے اور بعض امور میں مجبور اور پابند ہے چنانچہ ہر مسئلہ میں مجبور سمجھنا نادانی ہے اور ہر امور میں مختار سمجھنا دیوانگی ہے اور صحیح روش درمیانی ہے:

کہ ایماں درمیان جبر و قدر است'' (۱)

ڈاکٹر یوسف حسین خان، اقبال کے تصورِ جبر وقدر کی وضاحت کرتے ہوئے درست نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:

''انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے، اسی طرح جیسے فطرت کی قوتوں کا اختیار، اگر اُسے اختیار کہا جا سکے، محدود ہوتا ہے۔ انسانی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکانکی جبر سے آزاد ہے لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبیعی اثرات اسی طرح مترتب ہوتے ہیں جس طرح دوسرے فطری مظاہر پر۔ اس تحدید کو تسلیم کرنا خود آزادی کی شرط ہے کہ بغیر اس کے اس کا وجود ممکن نہیں۔ اپنے عمل کو متعین کرتے وقت انسان کے سامنے بے تعداد امکان ہوتے ہیں۔ دوسرے طور پر دیکھا جائے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس کا انتخاب محدود ہوتا ہے۔ وہ اس کے باہر انتخاب نہیں کر سکتا جو پہلے سے مقرر ہے۔ گویا اس کی آزادی زنجیر کی وسعت کی آزادی ہے جس کے آگے وہ قدم نہیں رکھ سکتا۔ اسی واسطے ایمان کو جبر واختیار کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ذاتِ باری کی آزادی مطلق ہے، انسان کی آزادی محدود ومشروط ہے اور فطرت مجبورِ محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی قوتِ ارادی سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں۔ لیکن اپنی اندرونی اخلاقی زندگی میں وہ بڑی حد تک مختار ہے۔ جبر واختیار اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ انسان مادّی حیثیت سے جبر کے بندھنوں میں جکڑا ہوا پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نشوونما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں خارجی طور پر جبر موجود رہتا ہے لیکن اندرونی طور پر وہ مختار ہوتا ہے''۔ (۲)

اقبال مشروط طور پر تقدیر کو اور اس کے تحت جبر کو بھی مانتے ہیں۔ اُن کے نزدیک تقدیر نہ جبر ہے نہ اختیارِ کامل بلکہ یہ

۱۔ تقی عابدی، سید، ڈاکٹر: ''اقبال کا فلسفۂ تقدیر'' مشمولہ اقبالیات، جنوری تا مارچ ۲۰۰۵ء، ص ۸۹

۲۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص ۲۱۰۔۲۱۲

تو اِن دونوں حدوں کے درمیان کی ایک حالت ہے۔ وہ قدرت ومشیتِ الٰہی کے ساتھ ساتھ انسانی اختیار کے بھی قائل ہیں اور ظاہر ہے کہ انسان کو یہ اختیار اور ملکۂ انتخاب خود خدا نے دیا ہے اور یہ عین خدا کی منشا کے مطابق ہے۔ اللہ نے انسان کو اُس کے اعمال میں آزادی دی ہے اور اُسے خود مختار بنایا ہے۔ لہٰذا اقبال کہتے ہیں کہ اگر ایک تقدیر سے تمھارا جی جلتا ہے تو اُسے ترک کر دو اور اللہ سے دوسری تقدیر طلب کرو۔ تمھارا نئی تقدیر طلب کرنا بالکل جائز ہے، اس لیے کہ اللہ کی تقدیریں لا انتہا ہیں۔ تقدیر کے باب میں باریک سی رمز یہ ہے کہ تم بدل جاؤ تو وہ بھی بدل جاتی ہے۔ چنانچہ اگر تم شبنم بنو گے تو گرنا (پھر چوسے جانا) تمہاری تقدیر ہے اور اگر تم قلزم بنو تو تمہاری تقدیر ہے پایندہ رہنا۔ خاک بنو گے تو تقدیر ہوا کے حوالے کر دے گی۔ سنگ بنو گے تو یہ تقدیر تمھیں شیشوں پر پھینک دے گی۔ (۱)

اِن افکار پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تلقین میں اقبال کہتے ہیں کہ نئی تقدیر کا حکم یعنی فیصلہ خدا سے طلب کرنا ہوگا۔ اللہ کے حضور دعا کرنا ہوگی تا کہ وہ نئی تقدیر کے اختیار کی توفیق دے اور صحیح تقدیر کی راہ پر ڈالے اور ہمت عطا فرمائے تا کہ بہتر سے بہتر تقدیر کی طرف رستہ کھلتا چلا جائے۔ فاطرِ جبلت وخالقِ طبعیت سے ہر لحظہ ہدایت طلب کرتے رہنا چاہیے اور بہتر تقدیر کے لیے دعا کرتے رہنا چاہیے۔

تری دعا سے قضا تو بدل نہیں سکتی
مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے
تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے تیری آرزو بدل جائے (۲)

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں تفصیل سے دعا کی ضرورت واہمیت اور اس کا مقام ومرتبہ بیان کیا ہے فرماتے ہیں:

''کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے''۔ (۳)

اس طرح اقبال کے نزدیک جس قدر آدمی اپنی شخصیت وخودی سے آگاہ ہوگا اسی قدر اس کی دعا مؤثر ہوگی کیونکہ وہ اپنے لیے مفید باتوں کی طلب کرے گا جس طرح بدن میں روح مضمر ہے، اس میں ہر عمل کا ایک ہدف ہے اور جس شخص کو اس ہدف ومقصد کا احساس نہ ہو، اس کی سرنوشت کا بناؤ خطرات سے دوچار رہتا ہے۔ اپنی باطنی قوتوں کا احساس کر کے اور باطنی

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۹۵

۲۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۶۷۶

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۱۳

قوتوں سے مقابلہ کر کے اور انھیں مغلوب بنا کر ہی انسان کی تقدیر احسن تغیرات سے دوچار ہو سکتی ہے۔

اقبال کے خیال میں گویا دعا خود مانگنے والے پر اثر کرتی ہے اور اس طرح دعا کرنے والے کے اندر تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے اور یہ بالکل واضح ہے، وہ اس طرح کہ جب دعا مانگی جاتی ہے تو اس طرح سے خود اپنے آپ کو یاد دلایا جاتا ہے کہ یہ یا وہ مقصد حاصل کرنا ہے۔ یہ بار بار کی یاددہانی عزم میں استقامت پیدا کرتی ہے اور پھر عزم کی استقامت کا درجہ، جوں، جوں بلند ہوتا ہے تُوں تُوں دعا مانگنے والے کی اہلیت اور معیار بدلتا چلا جاتا ہے۔ اس میں اہلیت کی مقدار عزم کے معیار کے مطابق بڑھتی ہے۔

یوں اقبال کے خیال میں، انسان کو اپنی تقدیر بدلنے کا، یا دوسری تقدیر طلب کرنے کا اختیار تو دیا گیا ہے مگر اس کے لیے وہ توفیق الٰہی اور تائید الٰہی کا حاجتمند ہے۔ وہ اللہ سے دعا کر کے اور اللہ کی رضا حاصل کر کے ہی اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں، اقبال کا فلسفۂ جبر و قدر اسلامی تعلیمات سے عین مطابقت قائم کر لیتا ہے اور یہ کہنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا کہ:

> ''ان کے تمام خطبات اور سارے منظوم کلام کو پڑھنے کے بعد بھی وہی الجھن باقی رہتی ہے اور تضاد رفع نہیں ہوتا اور پڑھنے والا انہیں کے الفاظ میں یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ:
>
> میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر''(۱)

اقبال کا موقف تو بڑا واضح ہے اور قرآن مجید کی متعدد آیات اور رسولِ پاک ﷺ کی متعدد احادیث اس کی تائید کرتی ہیں۔ چند آیات کے ترجمے ملاحظہ ہوں:

(۱) جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔ جب دعا مانگیں تو چاہیے میرا حکم مانیں۔(۲)

(۲) اور (اللہ) ایمان والوں کی دعا سنتا ہے جو بھلے کام کرتے ہیں(۳)

(۳) اور تمھارے رب کا ارشاد ہے کہ تم مجھ سے دعا مانگو کہ میں تمھاری دعا قبول کروں۔(۴)

اور اب چند احادیثِ مبارکہ دیکھیے:

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رُسول ﷺ نے فرمایا۔ اللہ سے اس کا فضل مانگو (یعنی دُعا کرو کہ وہ فضل و کرم فرمائے) کیونکہ اللہ کو یہ بات محبوب ہے کہ اس کے بندے اس سے دعا کریں اور مانگیں!۔۔۔ اور فرمایا کہ:۔ (اللہ تعالیٰ کے کرم سے اُمید رکھتے ہوئے) اس بات کا انتظار کرنا کہ وہ بلا اور پریشانی کو اپنے کرم سے دُور فرمائے گا اعلیٰ درجہ کی عبادت ہے (کیونکہ اس میں عاجزانہ اور سائلانہ طور اللہ تعالیٰ کی طرف

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال اور مسئلۂ جبر و قدر، مشمولہ مطالعۂ اقبال، ص ۲۴۵

۲۔ قرآن مجید، ۲:۱۸۶

۳۔ ایضاً، ۴۲:۲۶

۴۔ ایضاً، ۴۰:۶۰

توجہ ہے) (جامع ترمذی)(۱)

(۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رُسول ﷺ نے فرمایا:۔

کیا میں تمھیں وہ عمل بتاؤں جو تمھارے دشمنوں سے تمھارا بچاؤ کرے اور تمھیں بھرپور روزی دلائے وہ یہ ہے کہ اپنے اللہ سے دُعا کیا کرو رات میں اور دن میں کیونکہ دُعا مومن کا خاص ہتھیار یعنی کی خاص طاقت ہے۔ (سند ابو یعلی موصلی)(۲)

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رُسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔ دُعا کار آمد اور نفع مند ہوتی ہے اُن حوادث میں بھی جو نازل ہو چکے ہیں اور اُن میں بھی جو ابھی نازل نہیں ہوئے پس اے خدا کے بندو دُعا کا اہتمام کرو (جامع ترمذی) اور امام احمد نے مسند میں اس حدیث کو بجائے عبداللہ بن عمر کے معاذ بن جبل سے روایت کیا ہے)۔(۳)

اقبال، اپنے فلسفۂ جبر و قدر میں مشیتِ ایزدی کے ساتھ ساتھ انسانی اختیار کے بھی بڑی شدت سے قائل ہیں جو ذاتِ باری تعالیٰ نے اُسے خود عطا کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک تو مشیتِ ایزدی نے انسان کی آزادیٔ عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ بھی قبول کر لیا کہ آدمی شر کا بھی انتخاب کر لے:

''نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو اختیار رکھتی ہو اس پس منظر میں کہ اس پر مختلف راستوں کو اچھا یا برا ہونے کی پیش نظر عمل کے امکانات کھلے ہیں ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے کیونکہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے۔ یہ کہ خدا نے انسان کے بارے میں یہ خطرہ مول لیا انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی علامت ہے۔ اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی مخفی قوتوں کو ترقی دے، ان کو آزمائے جو اسے ''احسن التقویم'' کی حیثیت سے عطا کی گئی ہیں اور جن کے غلط استعمال سے وہ اسفل السافلین کی منزل کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے''(۴)۔

اقبال نے قرآنِ مجید کے بیان کردہ قصۂ ہبوطِ آدم کی تعبیر کرتے ہوئے بھی یہی معنی اخذ کیے ہیں۔(۵) کہ دراصل آدم کا شجرِ ممنوعہ کا پھل کھانا ان کے صاحبِ اختیار ہونے کی دلیل ہے اور ارتقائے نسلِ انسانی کی یہی وہ منزل ہے کہ جہاں اُسے اپنے صاحبِ شعور اور صاحبِ اختیار ہونے کا احساس ہوا:

''ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوطِ آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کرہ پر انسان کے ظہورِ اول سے کوئی تعلق

۱۔ محمد منظور نعمانی، مولانا، معارف الحدیث، ج۔۵، لاہور، مکہ پبلشنگ کمپنی، سن ندارد، ص ۱۲۰

۲۔ ایضاً، ص ۱۲۱۔۱۲۲

۳۔ ایضاً، ص ۱۲۱

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۰۶

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۱۔۱۰۹

نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلی خواہش کی سطح سے آزادیٔ خودی کی شعوری سطح تک ارتقا کو ظاہر کرتا ہے جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قابل ہوا۔ ہبوط کا مطلب اخلاقی گراوٹ نہیں بلکہ یہ انسان کی سادہ شعوری کیفیت سے خود آگہی تک ارتقا کے سفر کی آئینہ دار ہے۔ یہ ایک قسم کے خواب فطرت سے بیداری ہے جب انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی کے اندر بھی اسباب وعلل کا سلسلہ موجود ہے۔ نہ ہی قرآن کی نظر میں یہ زمین ایک اذیت گاہ ہے جہاں انسان جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لیے قید کیا گیا ہے۔ انسان کا نافرمانی کا پہلا عمل دراصل اس کی آزادیٔ ارادہ کا پہلا اظہار تھا چنانچہ اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی خطا سے درگزر کی گئی''۔(۱)

اقبال کے خیال میں اس قصے کے ذریعے قرآن مجید نے یہ سبق دیا ہے کہ دنیا کوئی دارالعذاب نہیں، برعکس اس کے حضرت آدم کی یہ پہلی نافرمانی تھی، یہ ان کا پہلا اختیاری عمل تھا جو حضرت آدم نے اپنی قوت ارادی سے کیا، اور باری تعالیٰ نے ان کا یہ گناہ معاف کر دیا۔ یعنی آزادی خیر کی پہلی شرط ہے جب تک انسان کو آزادی حاصل نہ ہو، وہ نیکی کیسے کر سکتا ہے، مگر اقبال کہتے ہیں کہ اگر انسان نیکی کا انتخاب کر سکتا ہے، تو بدی کو بھی اپنا سکتا ہے یعنی قرآن کریم کے مطابق انسان کی تخلیق ''احسنِ تقویم'' بھی ہے، لیکن اسے ''اسفل سافلین'' میں بھی لوٹا دیا گیا ہے، اس لیے انسان کی تربیت کے لیے شر کا ہونا لازمی ہے۔ اس طرح قرآن مجید کے مطابق خیر وشر ایک دوسرے کی ضد ہیں، مگر اس کے باوجود ایک ہی ''کل'' سے وابستہ ہیں۔

اقبال خیر وشر کو ایک کل سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ اقبال اپنی اس تعبیر میں بھی قرآن پاک کی ایک آیت سے یوں استدلال کرتے ہیں:

''وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً (۲۱:۳۵)

نیکی اور بدی دونوں کے ذریعے تمہارا امتحان لیں گے۔

نیکی اور بدی گرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں ہوتا۔ حقائق منظم کل کا حصہ ہوتے ہیں جنہیں باہمی حوالوں سے ہی جانا اور سمجھا جا سکتا ہے۔ منطقی حکم سے حقائق کے حصے بخرے محض یہ دکھانے کے لیے کیے جاتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں''۔(۲)

اقبال خیر وشر کی اس ازلی آویزش کا حتمی نتیجہ یہ بتاتے ہیں کہ بالآخر نیکی، بدی پر فتح پا لے گی کیونکہ ذاتِ باری کا منشا یہی ہے اور ذاتِ باری ہر امر پر غالب ہے:

''قرآن انسان کو ایک ایسی ہستی کے بطور پیش کرتا ہے جس نے شخصیت کی امانت کا بوجھ اٹھایا جبکہ آسمانوں، زمین اور

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام،۱۰۵

۲۔ایضاً،۱۰۶

پہاڑوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۳۳:۷۲)

ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انھوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس امانت کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے۔

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کو اس کے تمام تر خطرات کے ساتھ 'ہاں' کہیں یا 'نہ'۔ قرآن کے نزدیک سچی جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوتِ کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالآخر فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے:

وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰی أَمْرِهِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۱۲:۲۱)

اور اللہ اپنے امر پر غالب ہے مگر اکثر لوگ اس کو نہیں جانتے۔'' (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ قرآنِ مجید نے خود انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بہت زور دیا ہے۔ چنانچہ صاف لفظوں میں کہا گیا ہے کہ ہر شخص اپنے نتائجِ اعمال کا ذمہ دار ہے اور کوئی شخص کسی شخص کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کفارے کے تصور کے بھی خلاف ہے:

''قرآن حکیم اپنے سادہ مگر پرزور اسلوب میں انسان کی فردیت اور یکتائی پر اصرار کرتا ہے اور میرے خیال میں وہ زندگی کی وحدت کے لحاظ سے انسانی تقدیر کا ایک قطعی تصور رکھتا ہے۔ انسانی کی یکتائی کا یہی منفرد نظریہ اس بات کو بالکل ناممکن بناتا ہے کہ انسان کسی دوسرے انسان کا بوجھ اٹھائے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ہر انسان صرف اُسی کا حقدار ہے۔ جس کے لیے اس نے ذاتی کوشش کی ہوگی۔ اسی وجہ سے قرآن نے کفارے کے تصور کو رد کر دیا ہے۔ قرآن حکیم سے تین چیزیں بالکل واضح ہیں:

۱۔ انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے۔

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى (۲۰:۱۲۲)

پس اسے خدا نے آدم کے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت عطا کی

۲۔ انسان اپنی تمام تر خامیوں کے باوجود زمین پر خدا کا خلیفہ (نائب) ہے۔

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (۲:۳۰)

''جب کہا تمہارے رب نے فرشتوں سے کہ میں زمین پر اپنا خلیفہ (نائب) بنانے والا ہوں تو انھوں نے کہا کہ آپ

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ۱۰۹

زمین پر اسے خلیفہ بنائیں گے جو فساد کرنے والا ہے اور خون بہانے والا ہے اور ہم آپ کی تسبیح کرتے ہیں اور آپ کی تقدیس بیان کرتے ہیں۔ اللہ نے فرمایا جو میں جانتا ہوں وہ تمہارے علم میں نہیں ہے''۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰئِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ (۶:۱۶۵)

وہی ہے جس نے تم کو زمین پر خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں زیادہ بلند درجے دیئے ہیں تا کہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

۳۔ انسان کو ایک آزاد شخصیت امانت کی گئی ہے جو اس نے اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر قبول کی ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۳۳:۷۲)

ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انھوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس امانت کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے۔''(۱)

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ خودی جو مرکزِ ادراک اور محورِ احوال ہے اس کی حقیقت اتنی گہری ہے کہ استدلال اور بیان میں نہیں آ سکتی۔ یہ امر واضح ہے کہ خودی کی وحدت، مادی اشیاء کی وحدت سے الگ قسم کی ہے۔ اس کی وحدت ترکیبی یا امکانی نہیں۔ جو خودی میکانکیت کا تصور کرتی ہے وہ دراصل خود میکانکیت سے ماوراء ہے۔ ذہنی اور طبعی حوادث زمان و مکان میں ہوتے ہیں لیکن خودی کا زمان اس مادی زمان سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ (۲) خودی کے اندر تو ماضی، حال اور مستقبل ایک ناقابلِ تقسیم شعوری کیفیت میں ہوتے ہیں لیکن خارجی دنیا میں ماضی، حال اور مستقبل ہم زمان نہیں ہو سکتے۔ حقیقی زمان خودی کے اندر موجود ہوتا ہے، عالمِ طبیعی میں تو محض اس کے خارجی اثرات و علامات پائے جاتے ہیں:

''چنانچہ تجربے کا متناہی مرکز حقیقی ہے، اگرچہ اس کی حقیقت اتنی گہری ہے کہ اسے عقل کی گرفت میں نہیں لایا جا سکتا۔ خودی کی بنیادی خصوصیات کیا ہیں؟ خودی اپنے آپ کو ایک وحدت میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی حالتوں کی وحدت کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی حالتیں ایک دوسرے الگ تھلگ نہیں ہوتیں یہ ایک دوسرے سے متعلق اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ ایک پیچیدہ کل کی کیفیات کی طرح رہتی ہیں جسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ تاہم ان منسلک حالتوں یا واقعات کی عضویاتی وحدت ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی شئے کی وحدت سے مختلف ہے کیونکہ ایک مادی شئے کے حصے الگ سے وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت بالکل ہی منفرد چیز ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی اعتقاد میرے دوسرے اعتقاد کے دائیں یا بائیں جانب واقع ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ میری تاج محل کے حسن کی تعریف کا تعلق میرے آگرے سے کم یا زیادہ فاصلے پر موجود ہونے پر منحصر ہے۔ میری فکری مکانیت کا کوئی تعلق بھی مکان سے نہیں ہے۔ یقیناً خودی ایک سے زیادہ نظامات مکانی کے بارے میں سوچ سکتی ہے۔ مگر بیدار شعور کی مکانیت اور خواب کی مکانیت کا آپس میں کوئی باہمی تعلق نہیں، وہ ایک دوسرے کی حدود نہیں پھلانگتیں اور نہ ہی ایک دوسرے کی

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۱۱۹، ۱۲۸

۲۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا میں ''زمان و مکان'' کی بحث صفحہ نمبر ۱۹۲ تا ۲۲۹

حدود میں دخل اندوزی کرتی ہیں۔ البتہ جسم کے لیے تو ایک ہی مکان ہے۔ اگر چہ یہ ذہنی اور جسمانی واقعات دونوں زمان کے پابند ہیں، مگر خودی کا زمان، طبیعی واقعات کے زمان سے ہر لحاظ سے مختلف ہے۔ طبیعی واقعات کا دوران ایک حاضر حقیقت کے لحاظ سے مکان کے حوالے سے متعین ہے مگر خودی کا دوران خود اسی میں مرتکز ہوتا ہے اس کے حال اور مستقبل سے ایک منفرد طریق سے منسلک ہوتا ہے۔ طبیعی واقعات کی بناوٹ بعض خاص نشانات کو منکشف کرتی ہے جو ظاہر کرتے ہیں کہ وہ زمان کے دوران سے گزرے ہیں مگر یہ نشانات محض زمان کے دوران کی علامات ہیں خود دوران زمان نہیں ہیں۔ زمان خالص کے دوران کا تعلق صرف خودی سے ہے۔''(۱)

اقبال، خودی کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسانی خودی کی ایک نمایاں اور امتیازی خصوصیت اس کی خلوت ہے۔ کوئی خودی دوسری خودی کی خلوت میں دخل اندازی نہیں کر سکتی۔ خودیوں میں باہمی روابط ہوتے ہیں لیکن ان کے مراکز الگ الگ ہی رہتے ہیں۔ ہر نفس (خودی) کی اپنی خواہشات ہوتی ہیں۔ کسی دوسرے نفس کی خواہش کی تکمیل اس کی خواہش کی تکمیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتی:

''خودی کی وحدت کی ایک اور اہم خصوصیت اس کی قطعی خلوت ہے جو ہر خودی کی انفرادیت کو منکشف کرتی ہے۔ ایک خاص نتیجے تک رسائی کے لیے قیاس کی تمام قضیوں کا ایک ہی ذہن کے لیے قابل قبول ہونا لازم ہے۔ اگر میں اس قضیے پر یقین رکھتا ہوں کہ ''تمام انسان فانی ہیں'' اور ایک دوسرا ذہن اس قضیے پر یقین رکھتا ہے کہ ''سقراط ایک انسان ہے'' تو کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ نتیجہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب دونوں ہی قضایا یعنی 'تمام انسان فانی ہیں' اور ''سقراط ایک انسان ہے'' ایک ہی ذہن میں جمع ہوں۔ پھر میری کسی خاص شئے کی خواہش بھی لازمی طور پر میری ہی ہے۔ اس کی تسکین کا مطلب میری ذاتی مسرت ہے۔ میرے علاوہ اگر تمام انسانیت ایک ہی چیز کی خواہش کرنے لگیں تو ان کی خواہش کی تسکین کا مطلب میری خواہش کی تسکین نہیں جب تک کہ وہ شئے مجھے دستیاب نہیں۔ دانتوں کے ڈاکٹر کو دانت درد میں مجھ سے ہمدردی ہو سکتی ہے مگر وہ میری ذات درد کا تجربہ تو نہیں کر سکتا''۔(۲)

اس طرح، اقبال انسانی خودی کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیتے ہوئے اُس کے اختیار اور آزادی کے اثبات تک پہنچتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر شخص کا نفس ایک حصنِ حصین ہے۔(۳)

اقبال انسانی انفرادیت، آزادی اور اختیار پر اس قدر زور دیتے ہیں کہ اُن کے نزدیک جب کسی نفس نے کوئی راہ اپنے انتخاب سے اختیار کرنی ہے تو اس کا فیصلہ بھی اللہ کی بجائے اُس نفس کو خود کرنا ہے:

''میری خوشیاں، تکالیف اور خواہشات خالصتاً میری ذاتی ہیں جو خالصتاً میری ذاتی انا یا خودی کی تشکیل کرتی ہیں۔ میرے احساسات، میری نفرتیں اور محبتیں، تصدیقات اور فیصلے خالصتاً میرے ہیں۔ خدا بھی میرے احساسات کو میری

۱۔ تجدید فکریاتِ اقبال، ص ۱۲۳۔۱۲۴

۲۔ ایضاً، ص ۱۲۴

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، تلخیص خطباتِ اقبال، ص ۸۶

طرح محسوس نہیں کر سکتا اور جب ایک سے زیادہ متبادل راستے میرے سامنے موجود ہوں تو میری بجائے وہ فیصلہ نہیں کر سکتا اور انتخاب نہیں کر سکتا۔ اسی طرح آپ کی پہچان کے لیے لازم ہے کہ میں آپ کو پہلے سے جانتا ہوں۔ کسی جگہ کسی فرد کی پہچان کا تعلق میرے ماضی کے تجربے سے ہے نہ کہ کسی اور شخص کے ماضی کے تجربے سے۔ میری ذہنی حالتوں کے مابین رابطوں کی یہی انفرادیت ہے جسے ہم لفظ ''میں'' کے ذریعے بیان کرتے ہیں''(۱)

اقبال ''انا'' کو ایک ہادی قوت قرار دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انا تو مسلسل اور متواتر عمل اور ماحول کے ساتھ ردِ عمل میں قوتِ ارادی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے:

''خودی ایک تناؤ ہے جو خودی کی ماحول پر اور ماحول کی خودی پر یلغار سے عبارت ہے۔ ان باہمی یلغاروں کے دوران خودی کہیں باہر موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ سمت نما کے طور پر موجود رہتی ہے اور خود اپنے تجربے سے منظم ہوتی ہے اور تشکیل پاتی ہے۔ قرآن خودی کی اس سمت نمائی کرنے والے کردار کے بارے میں بڑا واضح ہے''۔(۲)

اقبال خودی کے اس سمت نمائی کرنے والے کردار یا ہادیانہ قوت پر قرآن مجید کی اس آیت سے دلیل لاتے ہیں:

''وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا (۱۷:۸۵)

یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے مگر تم لوگوں کو بہت کم علم ملا ہے۔''(۳)

اقبال بعض دیگر حکمائے اسلام کی طرح ''امر'' اور ''خلق'' میں فرق و امتیاز روا رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ عربی میں خدا کے کائنات کے ساتھ رشتے کو ''خلق'' کے لفظ اور خدا اور انسانی خودی کے تعلق کو ''امر'' کے لفظ سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ''خلق'' آفرینش کا عمل ہے جبکہ ''امر'' ہدایت ہے۔(۴) اقبال بتاتے ہیں کہ قرآنِ مجید میں اس فرق کو اِن الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے:(۵)

''آگاہ رہو کہ خلق اور امر دونوں اس کے ہاتھ میں ہیں''۔(۶)

اس سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ روحِ انسانی یا خودی کی اصل امر یا ہدایت ہے جس کا منبع ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ اسی سرچشمے سے انسانی خودی کی وحدتیں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ لفظ ''ربی'' کے استعمال سے خودی کی انفرادیت اور

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص۱۲۴

۲۔ ایضاً، ص۱۲۶

۳۔ ایضاً، ص۱۲۶۔۱۲۷

۴۔ ایضاً، ص۱۲۷

۵۔ ایضاً،

۶۔ قرآن مجید، ۷:۵۴

تخصیص کا اظہار ہوتا ہے۔(۱) اقبال اس سے یہ مطلب لیتے ہیں کہ:

''اکائی کے تاثر، توازن اور وسعت میں تمام تر اختلافات کے باوجود روح ایک منفرد اور مخصوص جوہر ہے''۔(۲)

اقبال یہ آیت پیش کرتے ہیں:

''قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا (۱۷:۸۴)

ہر شخص اپنے مخصوص طریقے پر عمل کرتا ہے خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ کون سیدھی راہ پر ہے''(۳)

اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہی کہ شخصیت کوئی ساکت اور جامد شے نہیں بلکہ یہ عمل کا دوسرا نام ہے۔میرا تجربہ بھی اعمال کا سلسلہ ہے جو ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔انہیں ہادیانہ مقصد کی وحدت نے جوڑ رکھا ہے۔میری خودی کا اظہار میرے فیصلوں، رویوں، مقاصد اور آرزوؤں میں ہوتا ہے۔

''میری تمام تر حقیقت کا انحصار میرے اسی ہاامر رویئے میں ہے۔آپ مجھے مکان میں رکھی ہوئی کسی شے کی طرح نہیں سمجھ سکتے یا تجربات کے ایک مجموعہ کے طور پر جو محض زمانی ترتیب رکھتا ہو۔اس کے برعکس آپ میری توجیہ، تفہیم اور تحسین میری تصدیقات، میرے ارادوں، مقاصد اور آدرشوں سے کرسکتے ہیں''۔(۴)

اس عالمِ زمان و مکان میں خودی کے ظہور، اس کی آزادی، اختیار، امری توانائی اور ہادیانہ قوت کے بارے میں علامہ اقبال اپنے نظریہ کی بنیاد قرآنِ مجید کی اس آیت مبارکہ پر رکھتے ہیں:

''وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ☆ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ☆ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ (۲۳:۱۲۔۱۳)

ہم نے انسان کی تخلیق مٹی کے جوہر سے کی پھر اسے ایک محفوظ مقام پر ٹپکی ہوئی بوند کی صورت میں رکھا پھر اسے لوتھڑے کی شکل دی پھر اس لوتھڑے کو گوشت بنایا اور پھر اس گوشت کو ہڈیاں دیں اور گوشت کو ہڈیوں پر منڈھا اور پھر اسے ایک دوسری صورت میں کھڑا کیا''۔(۵)

اقبال بتاتے ہیں کہ جبر پرستوں کے خیال میں خودی کی فعالیت اور ارتقاء مکمل طور پر خارجی حالات کے تابع ہیں۔ گویا کہ یہ خودی پر بیرونی ماحول کو ترجیح دیتے ہیں۔ان لوگوں کو چونکہ نظامِ مکان و زمان میں علت و معلول کا ایک وسیع سلسلہ نظر آتا ہے۔اس لیے وہ خودی کو طبعی مادّی اشیاء کی طرح زناری زمان و مکان سمجھتے ہیں۔اقبال اس نقطۂ نظر کو مادیت اور جبر پر مبنی قرار دیتے ہوئے اس کی شدید مذمت کرتا ہے۔کیونکہ خودی علت و معلول کی زنجیروں سے آزاد ہے۔علت و معلول تو

۱۔تجدیدِ فکریات اقبال، ص ۱۲۷

۲۔ایضاً

۳۔ایضاً

۴۔ایضاً، ص ۱۲۷۔۱۲۸

۵۔ایضاً، ص ۱۲۸

خود اُس کے پیدا کردہ ہیں۔ خدا نے خودی کو مقصد کوشی، ہدایت آفرینی اور آزادی سے نوازا ہے۔ تاکہ وہ آزادی کے ساتھ ارتقاء کے مراحل طے کر سکے۔ اس لیے خودی مجبور محض نہیں۔ ہم خودی کو علت و معلول کا پابند بنا کر اُس کی حقیقت و ماہیت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ خدا نے خودی کو آزادیٔ عمل عطا کی ہے۔ انسانی خودی، خودیٔ مطلق کی حیات و اختیار میں حصّہ دار ہے جس نے ذاتی اختیار کی حاصل ایک متناہی خودی کے ظہور کی اجازت دے کر اپنی ہی مرضی سے اپنے اختیار پر حد قائم کر لی ہے۔(۱) قرآن حکیم کہتا ہے کہ انسان کو خیر و شر کے دونوں راستے دکھا دیے گئے ہیں۔ اب وہ جسے چاہے اختیار کرے۔ گویا کہ نفسِ انسانی کو آزادیٔ اختیار دی گئی ہے:

> ''خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور با مقصد نظم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد علتِ ذاتی ہے جو خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و خود مختار و متناہی خودی کا بروز گوارا کر کے خود اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے نقطۂ نظر سے بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنے دیتیں:
>
> وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ (۱۸:۲۹)
>
> کہیے یہ تمھارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔
>
> إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا (۱۷:۷)
>
> تم نے احسان کیا تو اپنے ہی نفس پر کیا اور بدی کی تو خود اپنے آپ سے کی''۔(۲)

تاہم اقبال کہتے ہیں کہ اسلام اس نفسیاتی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ دینے کی قوت و استعداد میں مد و جزر آتے رہتے ہیں۔ قوت ارادی کبھی گھٹتی اور کبھی بڑھ جاتی ہے۔ اسلام انسان میں اس قوت کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ قرآن کریم کے نزدیک صلوٰۃ انسانی خودی کو اس قابل بناتی ہے کہ حیات و اختیار کے سرچشمہ اول کے قرب کے ذریعے اس کا اختیار ذاتی بحال ہو سکے۔ لہٰذا روزانہ صلوٰۃ کے اوقات کے تعین کا مقصد بھی خودی کو اس خطرہ سے بچانا ہے کہ کہیں کاروبار کے اثرات کے تحت اس پر میکانیت طاری نہ ہو جائے۔ اسلام میں صلوٰۃ خودی کے میکانیت سے بچ کر آزادیٔ ارادہ کی آغوش میں پناہ لینے کا نام ہے۔(۳)

قرآن کریم میں جا بجا تقدیر کا مفہوم موجود ہے، جسے اکثر مسلمان مفکرین نے بھی صحیح طور پر نہ سمجھا اور مغرب کے مستشرقین بھی اس کو جبرِ مطلق کہنے لگے۔ اسپنگلر نے بھی اسلام کے متعلق یہی غلطی کی ہے۔ مگر اسپنگلر یہ درست کہتا ہے کہ ایک علم کا نقطۂ نظر ہے اور ایک حیات کا زاویۂ نگاہ۔ علم کے نقطۂ نظر سے زندگی اور کائنات میں جبر کی کڑیاں دکھائی دیتی ہیں۔

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۳۰۔۱۳۲

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۲

۳۔ ایضاً، ۱۳۲۔۱۳۳

لیکن زندگی خود ایک خلاق قوت ہے علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام میں ایمان کا یہی مفہوم ہے جو محض عقلی یا لسانی اقرار کا نام نہیں بلکہ تجربۂ حیات کا پیدا کردہ یقین ہے جو اعمال کو ڈھالنے میں مؤثر ہوتا ہے اس قسم کے ایمان کا کمال کم لوگوں میں پیدا ہوتا ہے۔صرف مضبوط شخصیتوں کو ہی یہ تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ نپولین کہتا تھا ''میں شخص نہیں شے ہوں''۔ یہ واردات اتحاد کے اظہار کا ایک اسلوب ہے۔حضور نبی کریم ﷺ کے نزدیک روحانی واردات سے مراد انسان میں الٰہی صفات کا پیدا ہونا ہے۔تاریخ اسلام میں اس واردات کا اظہار اس قسم کے اقوال سے ہوتا رہا ہے۔مثلاً ''انا الحق'' (حلاج) ''انا الدھر'' (محمدؐ) انا القرآن الناطق'' (علیؓ) ''ما اعظم شانی'' (بایزیدؒ) اعلیٰ اسلامی تصوف میں واردات اتصال سے مراد یہ نہیں ہے کہ متناہی یا انسان خودی لا متناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی کو گم کر بیٹھتی ہے بلکہ یہ متناہی خودی کی پُر محبت آغوش میں آ جانے کا نام ہے۔(۱)

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں تقدیر کا غلط مفہوم رائج ہو گیا ہے۔ اس کے کچھ تاریخی اسباب ہیں۔جن کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بنو امیہ زیادہ تر موقع پرست ابن الوقت اور اقتدار پسند لوگ تھے۔روایت کی گئی ہے کہ معبد نے حسن بصری سے کہا بنو امیہ مسلمانوں کے قتل کو تقدیر الٰہی قرار دیتے ہیں، تو انھوں نے غصے سے جواب دیا کہ یہ لوگ کذاب ہیں۔صرف اسلام کے متکلمین ہی نے نہیں بلکہ عصر حاضر میں ہیگل اور کانٹ جیسے فلاسفہ نے بھی یہی رویہ اختیار کیا کہ شاہی ہو یا سرمایہ داری سب کو فطری یا الٰہی نظام کہنے لگے۔(۲) قرآن سے تقدیر کا غلط مفہوم اخذ کرنا ادنیٰ قسم کے اغراض کا نتیجہ تھا لیکن افسوس ہے کہ اس کے نتائج مسلمانوں کی اخلاقی اور روحانی زندگی کے لیے بہت مضر ثابت ہوئے:

''صدیوں سے اسلامی دنیا میں تقدیر کا ایک نہایت پست تصور رائج ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے۔اس کے پیچھے ایک تاریخی پس منظر ہے،جس پر الگ بحث ہو سکتی ہے۔ یہاں صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اسلام میں اس طرح کی تقدیر پرستی جس پر اہل یورپ معترض ہوتے ہیں اور جسے ایک لفظ قسمت میں بیان کیا جا سکتا ہے وہ کچھ تو فلسفیانہ فکر اور کچھ سیاسی مصلحت بینی کے باعث ہے اور کچھ اس حیات بخش قوت کے بتدریج زوال کا نتیجہ ہے۔ جو ابتداء میں اسلام نے اپنے ماننے والوں میں پیدا کی تھی۔فلسفے نے جب علت کے مفہوم کی خدا پر اطلاق کی بحث چھیڑی اور زمان کو علت و معلول کے درمیان رشتے کا جوہر تصور کیا گیا تو ایک ایسے خدا کا تصور لازمی طور پر ابھرا جو کائنات سے ماوراء ہے، اس سے متقدم ہے اور باہر سے اس پر عمل کر رہا ہے۔ خدا کو علت و معلول کی زنجیر کی آخری کڑی تصور کیا گیا۔نتیجتاً یہ کہا گیا کہ جو کچھ بھی کائنات میں ہو رہا ہے وہ خدا کی مرضی اور منشاء ہے''۔(۳)

پروفیسر محمد منور نے اقبال کے اِن افکار کا درست تجزیہ کرتے ہوئے بہت صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے۔لکھتے ہیں:

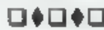
۱۔تجدید فکریات اسلام،ص ۱۳۳۔۱۳۴

۲۔ایضاً،ص ۱۳۴۔۱۳۵

۳۔ایضاً،ص ۱۳۴

> ''جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے'' میں کوئی خرابی نہ تھی۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک طرف عیاش اور ظالم، اور دوسری طرف کاہل اور آرام طلب لوگوں نے اپنی عملی افراط وتفریط پر پردہ ڈالنے کے لیے یہ عذر قائم کرلیا کہ ہم اپنی طرف سے تو کچھ نہیں کرتے اور نہ ہی کرنے پر قادر ہیں۔ ورنہ اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا نے اپنے حکمِ مطلق اور قدرت کاملہ کی بدولت انسان کو تمیز وشعور کا جوہر دیا اور خیر وشر کو سمجھنے کی اہلیت سے نوازا ہے۔ (ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم فلھا) اسے عزم وارادہ بھی عطا کیا ہے اور تحمل وبرداشت کا ملکہ بھی ارزانی کیا ہے تو اس سے اللہ کی شان خلاقی اور حاکمیت مطلقہ سے انکار کیونکر واجب آتا ہے، اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی ہے کہ نباتات وجمادات اور بہائم اس کارخانہ قدرت میں جاری وساری بنیادی اور دائمی اصولوں کے مطابق اور مقررہ معیاروں کے موافق پیدا ہوں، زندگی بسر کریں اور چل بسیں۔ مطلب یہ کہ ان کے امکانات ومقدرات محدود ہیں مگر انسان کے بارے میں اس کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ جملہ موجودات کو مسخر کرے گا۔ گویا انسان کی شکل میں قادرِ مطلق نے ایک ایسا وجود تخلیق کیا جس میں خود اس کی ربانی صفات کا عملی اور زندہ پرتو موجود ہو۔ اسی وجود کو یہ شرف حاصل ہے کہ اُسے اللہ کی روح سے حصہ میسر آیا (ونفخت فیہ من روحی)۔ اگر وہ اس روح کے ایک حصے کا مالک نہ ہوتا تو اس سے ہرگز یہ نہ کہا جاتا کہ وہ اللہ کے اخلاق اپنائے (تخلقوا باخلاق اللہ) اور یہ جبھی ممکن ہے کہ وہ مادی کائنات کے بندھنوں کو اپنی راہ میں حائل نہ ہونے دے۔ اگر وہ بھی محض جبلتوں کے تقاضے پورے کرتا رہے جس طرح حیوان کرتے ہیں تو پھر اس میں اور عام حیوان میں کوئی فرق نہیں''۔(۱)

اس طرح، اقبال، جبر کے ساتھ ساتھ قدر کے بھی قائل ہیں، یا یوں کہیں کہ وہ جبر میں قدر کو مانتے ہیں یا یہ کہ وہ تقدیر کو جبر وقدر کے درمیان سمجھتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ، اسلامی عقیدے کے عین مطابق ہے۔ اپنے انہی نظریات کے تحت وہ ذات باری کو مطلق اور مختارِ کل ہونے کے ناطے انسانی تقدیر کا خالق مالک مانتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اس حقیقت پر بھی اصرار کرتے ہیں کہ اسی رب نے اپنے بندے کو تقدیر کے انتخاب کا اختیار بھی دیا ہے۔



۱۔ محمد منور، پروفیسر، ایقانِ اقبال، ص ۵۶۔۵۷

صفاتِ باری تعالیٰ

خطباتِ اقبال کے اوّلین مترجم، اقبال کے دستِ راست، دانشور اور فلسفے کے اُستاد، سید نذیر نیازی، اپنے ترجمے کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

''خطبات کا مدار بحث ہستی باری تعالیٰ ہی کا اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل۔ مگر الٰہیات یا کلام کے ایک مسئلے کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبیعی جستجو کی ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبیعی غور وفکر کا ویسا ہی جزو ہیں جیسے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور ماہیت کی بحث۔ حاصلِ کلام یہ کہ خطبات کی نوعیت سرتاسر علمی اور فلسفیانہ ہے۔''(۱)

اس طرح خطبات میں ہستی باری تعالیٰ کا اثبات ہی مرکز ومحور کی حیثیت رکھتا ہے۔(۲) لہٰذا اسی ضمن میں حقیقتِ مطلقہ کے ادراک، اس کی ماہیت اور صفات کی بحثیں، خطبات کے مختلف صفحات پر موجود ہیں۔ اسی طرح، اقبال کی اُردو اور فارسی شاعری میں بھی باری تعالیٰ کی صفات کے حوالے سے خاصا مواد موجود ہے۔ اقبال کے خطبات اور شاعری میں، ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات سے متعلق یہ اشارے، اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق کو واضح کرنے کے لیے رہنما نشانات ہیں۔ ذیل میں انہی نشانات سے رہنمائی لے کر، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق تک رسائی کی کوشش کی گئی ہے۔

علامہ اقبال اپنے دوسرے خطبے ''The Philosophical Test of The Revelations of Religious Experence'' میں لکھتے ہیں:

"A critical interpretation of the sequence of time as revealed in our selves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life, and purpose interpenetrate to form an organic unity. We cannot conceive this unity expect as the unity of a self an allembracing concerete self the ultimate source of all individual life and thought". (3)

یعنی

''بات یہ ہے کہ ہماری اپنی ذات میں تواتر زمانی کا اظہار جس طرح ہوتا ہے اس کا مطالعہ بہ نگاہِ غائر کیا جائے تو

۱۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، مقدمہ از مترجم، ص ۱۴

۲۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، جہاتِ اقبال، ص ۲

3.Muhammad Iqbal, Allama, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, Ed M.Saeed Sheikh, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1999, P.44.

حقیقت مطلقہ کی تعبیر جس میں فکر، حیات اور غایت باہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں استدام محض ہی کے طور پر ممکن ہے۔ ہم اس وحدت کا قیاس بھی ایک خودی۔ محیط بر کل خودی۔۔ کی وحدت پر کریں گے جو ہر فرد کی زندگی اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔''(۱)

اس اقتباس کی روشنی میں دیکھیں تو اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک استدامِ محض یا دورانِ خالص (۲) (Pure Duration) ہے جس میں فکر، حیات اور غایت آپس میں مدغم ہو کر ایک وحدتِ نامیہ (Organic Unity) قائم کرتے ہیں، نیز اقبال کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ ایک خودی (۳) (Self) ہے جو محیط بر کل خودی ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا سرچشمۂ مطلق (Ultimate Source) ہے۔

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں اس خیال کا اعادہ، اِن الفاظ میں کیا ہے:

''میں نے حقیقت مطلقہ کو ''انا'' کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں۔ انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے''۔(۴)

اقبال جب حقیقتِ مطلقہ کو انا/خودی کہتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے وہ باری تعالیٰ کی ذات مراد نہیں لیتے بلکہ اسے وہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مگر بعض اصحاب کو، اقبال کے اس تصور، سے غلط فہمی ہوئی ہے اور انہوں نے اس امر پر اپنے شکوک اور تحفظات کا اظہار کیا ہے؛ مثلاً الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

''اقبال کے یہ خیالات محل نظر ہیں۔ ہم یہ بات بہ تکرار لکھ چکے ہیں کہ خدا کی ذات کا علم انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ انسان کے محدود دائرہ ادراک میں جو چیز آتی ہے وہ ذات نہیں، صفات ہیں۔ اگر آپ کسی سے پوچھیں کہ فلاں چیز کیا ہے تو وہ اس کی صفات بیان کرے گا کہ اس کی شکل یہ ہے، سائز یہ ہے، رنگ و بو اور مزہ اس طرح کا ہے لیکن جب یہ پوچھیں گے کہ اس کی ذات کیا ہے تو اس کی لاچاری سامنے آجائے گی۔ جب انسان اشیاء کی ذات سے بے خبر ہے تو

۱۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، ص ۸۵

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا کا عنوان ''زمان و مکان'' صفحہ نمبر ۱۹۲ تا ۲۲۹

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''خودی'' کے مباحث

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۲۷

خدا کی ذات کا علم اس کو کس طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اقبال کا قطعیت کے ساتھ یہ کہنا کہ خدا نفس یا انائے مطلق ہے صحیح نہیں۔ اس کو زیادہ سے زیادہ حقیقتِ مطلق کی ایک ناقص تعبیر کہہ سکتے ہیں''۔(۱)

الطاف احمد اعظمی کے یہ اعتراضات بے محل ہیں اور اس لیے قابلِ قبول نہیں کیونکہ اقبال نے ''انا'' سے مراد حقیقتِ مطلق کی ذات نہیں (۲) بلکہ صفت مراد لی ہے اور ''انا'' کو حقیقتِ مطلق کی فردیت/ انفرادیت سے متعلق قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ فردیت یا انفرادیت اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اقبال اس کے ثبوت میں سورۂ اخلاص پیش کرتے ہیں:

''وہ حکم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویہ نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد حکمت اور بصیرت رکھنے والے تخلیقی ارادے کی صورت میں منکشف ہوتی ہے جسے ہم نے بوجوہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی توضیح یوں کرتا ہے۔

قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَدٌ ☆ اللّٰهُ الصَّمَدُ ☆ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ ☆ وَلَمْ يَكُن لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ☆ (۱۱۲:۱-۳)

''کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے''(۳)

اقبال کے اِن خیالات پر، برصغیر کے معروف عالمِ دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے یہ ہے:

''خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معاً خیال گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری ہو ہی نہیں سکتی''۔(۴)

اقبال، قرآنِ مجید کی سورۃ سے استشہاد کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں اس شان کا یکتا فرد ہے کہ نہ کوئی اس کا ہم زاد ہے اور نہ کوئی اُس جیسا۔ اقبال اسی سورۃ سے ذاتِ باری کی فردیتِ کاملہ پر بھی استشہاد کرتے ہیں نیز بتاتے ہیں کہ قرآنِ پاک اس خصوصیت پر بار بار زور دیتا ہے۔

اقبال، فردیتِ کاملہ کی وضاحت کے لیے برگساں کا یہ اقتباس نقل کرتے ہیں:

''اگرچہ اس منظم دنیا میں فردیت کی جانب میلان ہر کہیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان اس کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔

۱۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۰۹

۲۔ اقبال تو خود کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا واضح اور مکمل تصور کرنا ممکن نہیں اور اس کے ثبوت میں یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (۴۲:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے ''تجدیدِ فکریاتِ اسلام'' ص ۷۵

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۳

۴۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۲۷

فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عضویے کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے۔ لیکن ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضویہ سے جدا ہو کر ایک نئے عضویہ کی تعمیر ہو۔ اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پالتی ہے"۔(۱)

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ:

''اس اقتباس کی روشنی میں یہ تو واضح ہے کہ ایک مکمل فرد جو اناکی صورت میں اپنے آپ میں محدود، بے مثل اور یکتا ہے، اس کے بارے میں تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پال رکھا ہے۔ اس کا تصور تو لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دھراتا ہے۔''(۲)

اقبال کہتے ہیں کہ قرآنِ پاک نے ذاتِ باری کی فردیتِ کاملہ پر اس لیے بار بار زور نہیں دیا کہ اس سے عقیدۂ تثلیث کی تردید مقصود ہے بلکہ اس سے قرآنِ مجید کا مقصد اللہ کے فردِ کامل ہونے کو واضح کرنا ہے۔ اس طرح اقبال قرآنِ پاک کی روشنی میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ فردِ کامل صرف اللہ ہے جس کے اندر سے اس کا غیر صادر نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے نزدیک یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے جس کی شان میں فرد اور انفرادیت ہونے کے الفاظ اپنے مفہوم میں کاملاً پورے اترتے ہیں۔ چنانچہ اس کی فردیت وہ ہے کہ اس کی ذات جنا اور جنے گئے سے پوری قطعیت کے ساتھ ماورئی ہے۔ اس خاص پہلو کی طرف قرآن مجید نے بار بار توجہ دلائی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی نظیر ہے اور نہ مثل۔ اس کی ذات انائے مطلق ہے اور لاانتہا فردیت ہے۔ علامہ اقبال ایک عیسوی مفکر فارنل کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ میلان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی بنادیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں بسیط و منبسط کردیں، لیکن قرآن کریم اس میلان کا مخالف ہے۔ سورۂ نور میں خدا کو ارض و سماوات کا نور کہا گیا ہے جو بظاہر وحدتِ وجود کی زبان معلوم ہوتی ہے، لیکن اس نور کے مرکز کو ایک چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوستی تصور سے برعکس تصور پیش کرتی ہے۔ جدید طبیعیات فطرت کے تمام مظاہر کے مقابلے میں نور کی مطلقیت کی قائل ہے جو اضافیت سے متاثر نہیں ہوتی۔ علامہ کے نزدیک خدا کو ذات مطلق اور فرد کامل ہونے کی وجہ سے نور سے تشبیہ دی گئی ہے نہ کہ اس لیے کہ اس کی انفرادیت کو زمان و مکان کی لامتناہیوں میں منتشر کر دیا جائے:

''جہاں تک قرآن کے، خدا کے نور میں متشخص کرنے کا تعلق ہے فارنل کا نقطہ نظر درست نہیں۔ وہ پوری آیت، جس کے اس نے محض ایک حصے کا حوالہ دیا، یہ ہے:

اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ (۲۴:۳۵)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام،ص ۸۳-۸۴

۲۔ ایضاً

اللہ ہی زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو جس میں چراغ رکھا ہو وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو وہ فانوس گویا ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔

اس میں شک نہیں کہ اس آیت کا پہلا جملہ یہ تاثر دے رہا ہے کہ خدا کی فردیت کے تصور سے انحراف کیا گیا ہے مگر جب ہم آیت کے اگلے حصے میں نور کے استعارے کا بیان دیکھتے ہیں تو یہ پہلے کے برعکس تاثر دینے لگتی ہے۔ اس استعارے کے مزید آگے بڑھانے سے اس مفہوم کو زائل کرنا مقصود ہے کہ خدا کوئی بے ہیئت عنصر ہے کیونکہ نور کو شعلے میں مرتکز کر دیا گیا ہے جسے مزید فردیت یوں دی گئی ہے کہ وہ ایک فانوس میں ہے جو ایک واضح طور پر بیان کئے گئے ستارہ کی مانند ہے۔ ذاتی طور پر میرے سوچ یہ ہے کہ خدا کی نور کے طور پر جو تشریح یہودی، عیسائی اور اسلامی ادبیات میں کی گئی ہے اب ہمیں اس کی تعبیر مختلف انداز میں کرنی چاہیے۔ جدید طبیعیات کے مطابق نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور یہ ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے ایک جیسی ہوتی ہے، خواہ اس کا اپنا نظام حرکت کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ تغیر کی دنیا میں نور ذاتِ مطلق کے قریب ترین ہے۔ نور کے استعارے کا جہاں تک خدا کے لیے استعمال کا تعلق ہے اس کا مفہوم علم جدید کے پس منظر میں، خدا کی مطلقیت ہونا چاہیے نہ کہ اس کا ہر جگہ موجود ہونا۔ موخر الذکر ہمیں آسانی سے وحدت الوجودی تشریح کی طرف لے جاتا ہے۔"(۱)

اقبال، حقیقتِ مطلق کا تصور دورانِ محض یا استدامِ خالص (Pure Duration) (۲) اور تخلیقی ارادہ (Creative Will) (۳) کے طور پر بھی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت دوران (Pure Duration) ہے اور حقیقتِ مطلقہ یا اخروی ایغو کا زمان دوران (استدامِ خالص) ہے۔ اس طرح، اقبال کے خیال میں زمان، حقیقتِ مطلقہ کا لازمی عنصر ہے، (۴) لیکن جس زمان کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ سلسلہ وار (Serial Time) (۵) نہیں بلکہ غیر سلسلہ وار یا دورانِ خالص (Pure Duration) (۶) ہے۔ (۷)

تخلیقی ارادے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ تخلیقی اور معقول حیات ہے۔ اس حیات کو ایغو کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا انسان کے مانند ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اخروی حقیقت بے تکی نہیں بلکہ اصول، وحدت اور تنظیم کا نام ہے۔ یہ ایسا عمل ہے جو مختلف سرگرمیوں کو ایک مالا میں پرو دیتا ہے اور منصوبہ کو تعمیری اور مقصدی راستہ پر ڈال

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۴۔۸۵

2.The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P-44.

3.Ibid, P-50.

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۶

5.The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P-46.

6.Ibid.

۷۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۷ نیز تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالہ ہذا باب نمبر دوم میں "زمان ومکان" کی بحث صفحہ نمبر ۹۲ تا ۹۰

دیتا ہے:

''ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے: وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے میک ٹیگرٹ کی دلیل چھوتی بھی نہیں۔ زمان متسلسل وہ خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انقطاع خلاق سرگرمی کا کمیتی پیمانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَهُ اخْتِلَافُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے''۔(۱)

اقبال مزید بتاتے ہیں:

''استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے نہ اسے اُونگھ آسکتی ہے اور نہ نینداس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے بنا دیں گے''۔(۲)

یوں اقبال اس مقام پر پہنچتے ہیں کہ وہ حقیقت کو دورانِ محض تصور کرتے ہیں جس میں زندگی اور اس کے مقاصد باہمی طور پر گھل مل جاتے ہیں کہ اِن سے ایک نامی وحدت وجود میں آتی ہے۔ یہ بھی ایک حیاتی تشویق کے مانند ہے جو پیہم تبدیل ہوتی رہتی ہے اور ترقی تخلیق کی راہیں تخلیق کرتی رہتی ہے۔ یہی حقیقتِ مطلقہ کی تخلیقی فعلیت ہے جسے اقبال آزاد تخلیقی ارادہ کہتے ہیں۔ اقبال انائے مطلق کی آزاد تخلیقی فعلیت پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

''عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الٰہیہ سے وہی تعلق جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔ جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ متناہی ہوتی ہے مگر چونکہ جس نفس سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ خلاق ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔ نتیجتاً یہ اس مفہوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حد آخری نہیں ہوتی۔ اس کی لامحدودیت بالقوہ ہے، فی الواقع نہیں۔ لہٰذا فطرت کو ایک ذی اور پیہم ارتقا پذیر عضو سمجھنا چاہیے جس کے ارتقا کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔ وہ صرف باطنی پر محدود ہے یعنی اس محیط کل خودی کے طور پر، جو کل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے، وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

ا۔تجدیدِ فکریات اسلام،ص ۷۷۔۷۸

۲۔ایضاً،۷۹

أَنَّ إِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى (۵۳:۳۲)

اور بے شک پہنچنا ہے (سب کو) اللہ تک'' (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت دوران ہے اور حقیقتِ کلی یا اخروی الیغو کا زمان ''دوراں'' ہے۔ یہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ اسی لیے قرآن شریف کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ تو کبھی اونگھ آتی ہے اور نہ ہی وہ کبھی تھکتا ہے۔ لہٰذا اس حقیقت کلی کو ساکن سمجھنا اس کی نفی کے برابر ہے۔ یہ تخلیقی ذات ہر دم رواں دواں ہے۔ یہ روانی نقص کی علامت نہیں بلکہ اس کی زندگی اور اس کی تخلیقی صلاحیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کو مشین کی طرح ساکن، جامد اور ٹھوس قرار دینا سراسر ظلم ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیقیت یعنی تخلیقی صلاحیت بے حد و بے حساب ہے۔ اس کی تخلیقی نگاہ بے پناہ اور لامحدود ہے۔ انسانی مستقبل زیادہ ناقص سے کم ناقص کی جانب جاتا ہے یا ایک آرزو کی تکمیل کے بعد کسی دوسری آرزوؤں کی تکمیل کی خاطر کوشش کرنے کا نام ہے اس کوشش میں ناکامی بھی ہوتی ہے اور یاس و حرماں بھی۔ لیکن خدا کے بارے میں یہ سب کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ خدا کی ذات میں تغیرات سے مراد اس کے لامحدود امکانات کا بالفصل ہونا ہے۔ لیکن اس عمل میں اس کے کمال پر کوئی حرف نہیں آتا وہ ہر حالت میں کامل اور مکمل ہے:

''تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت و بصیرت کار فرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیالی شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انھیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی زندگی کی اصل فطرت کو اوجھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر بہاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے''۔ (۲)

یوں اقبال، حقیقتِ مطلق کو ایک ''انا''، ''استدامِ خالص''، ''تخلیقی ارادہ'' اور نقل کیے گئے آخری اقتباس میں ''تخلیقی زندگی'' کہتے ہیں۔ اقبال کے یہ تصورات اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ ''انا'' سے اقبال کی مراد ذاتِ باری کی ذات (Self) ہے اور اسے وہ ذاتِ باری تعالیٰ کی انفرادیت، فردیت اور تشخص سے متعلق کرتے ہیں۔ ذاتِ باری کے بارے میں اسلام کا یہی تصور ہے۔ (۳)

حقیقتِ مطلقہ کو ''تخلیقی ارادہ'' یا ''تخلیقی زندگی'' تصور کرنا بھی کوئی اچنبے کی بات نہیں۔ ظاہر ہے اللہ ''الحیّ'' ہے وہ

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۵۔۷۶

۲۔ ایضاً، ص ۸۰

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''خودی'' کے مباحث ۲۳۰ تا ۲۴۹

نیز دیکھیے: فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں از امین احسن اصلاحی، ص ۵۸

زندہ ہے۔(۱) وہ خالقِ کل بھی ہے اور اُس کی مسلسل تخلیق پر قرآنِ پاک کی متعدد آیات شاہد ہیں۔(۲) حقیقتِ مطلقہ کو آزاد تخلیقی ارادہ یا تخلیقی حیات کہنے سے اقبال کی مراد یہی ہے کہ وہ ایسی حیات ہے جو مسلسل تخلیق میں ہر طرح سے آزاد ہے، وہ حکیم وہ بصیر ہے، غنی عن العالمین ہے اور کامل و اکمل ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کے اس تصور کا درست تجزیہ کیا ہے:

''اقبال کے فکر کی ایک لازمی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خدا کا تصور اولاً بہ حیثیت ''ارادہ'' اور ثانیاً بطور ''خیال'' کرتے ہیں۔ ارادہ اصلی چیز ہے اور خیال اس سے ماخوذ۔ اس لحاظ سے اقبال کا فکر بڑا غیر رسمی ہے اور ان لوگوں کے لیے چونکا دینے والی چیز ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ خدا ایک خاص وقت میں خالق بنا اور اس نے ''کن'' کہہ کر ازل سے ابد تک تمام حوادث کا تصور ان کے تمام جزئیات کے ساتھ کر لیا۔ جس سے ہر جاندار اور بے جان چیز کی تقدیر ہمیشہ کے لیے مقرر ہو گئی اور تخلیق اپنے آپ کو صرف ان پیرایوں میں ظاہر کرتی ہے جو ضمیرِ حق میں اپنی اٹل سکونی واقعیت کے ساتھ افلاطون کے اعیانِ ثابتہ کی طرح جاگزین ہیں۔ اقبال ضمیرِ الٰہی میں ایسے مکمل و مفصل پیرایوں کی موجودگی کے منکر ہیں۔ اشیا ذاتِ باری کے تخلیقی جذبہ میں صرف بالقوہ موجود ہیں۔ اس کی مثال وہ ایک بڑے نابغہ کے فیضان میں تلاش کرتے ہیں، خواہ شاعر ہو یا پیغمبر یا سائنس دان ایک خیال جو فیضان سے ابھرتا ہے، بے انتہا امکانات سے مملو ہوتا ہے۔ لیکن اس کے مختلف مضمرات اور موارد صرف وقت کے تخلیقی سیلان ہی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ بیشتر مسلم فلسفیوں اور ماہرین دینیات نے خدا کے مکمل طور پر پیش داں ہونے کو حقیقی، فی البدیہہ تخلیق کے مقابلے میں محفوظ و مصئون رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے نزدیک خدا اولاً خالق ہے۔ لیکن ایک ایسا خالق جو پہلے ہی سے مقرر کردہ نقشے کے مطابق تخلیق کرے وہ صحیح معنوں میں خالق نہیں رہتا''(۳)

''آزاد تخلیقی ارادہ'' سے اقبال کی مراد یہی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کائنات کی ہر شے کی خالق ہے۔ اُس کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے اور وہ اس عمل میں ہر قسم کی تحدید سے آزاد ہے۔ قرآنِ پاک نے حقیقتِ مطلق کی اس صفت کا بیان متعدد مقامات پر کیا ہے۔(۴) سورۂ رعد میں اللہ کا فرمان ہے:

''اللہ جو چاہتا ہے مٹاتا ہے اور باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب (یعنی لوحِ محفوظ) اسی کے پاس ہے''۔(۵)

اب رہی بات استدامِ خالص کی تو استدام خالص کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ کے تخلیقی ارادے سے ہے اور استدامِ خالص سے مراد دراصل تخلیقی دوران، تخلیق کی مسلسل قوت اور قدرت ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم.

''اقبال کے نزدیک خدا ایک سکونی اصلیت نہیں بلکہ ایک حرکی سیلان ہے، اور اس کے تمام مظاہر اور مخلوقات اس لیے

۱۔ قرآنِ مجید، ۲:۲۵۵

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، صفحہ نمبر...... حوالہ نمبر......

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، اقبال کا تصورِ الٰہ، مشمولہ اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، ص ۹۳۔۹۴

۴۔ دیکھیے قرآنِ مجید، ۲:۱۱۶، ۹:۳۵، ۳۵:۱۵، ۶۲:۲۷، ۳:۳۳، ۶۵۔۶۳:۵۶، ۳:۴۱، ۳:۲۶، ۱۴:۲۸، ۳۹:۴، ۱۰۷:۱۰، ۴۴۔۵۳:۳۳

۵۔ قرآنِ مجید، ۱۳:۳۹

ہیں کہ وہ بھی اپنے طور پر تخلیق کریں۔ وہ پورے خلوص سے یقین رکھتے تھے کہ قرآن کا تصورِ الٰہیت یہی ہے اور مشہور حدیثِ قدسی ''لاتسبو الدھر'' ہمیں تخلیقی دوران کا وہ حرکی تصور مہیا کرتی ہے جس پر برگساں نے اپنے مابعد الطبیعیات کی شاندار عمارت تعمیر کی تھی''۔(۱)

جب یہ معلوم ہوگیا کہ استدامِ خالص سے مراد دراصل حرکی سیلان ہے اور حرکی سیلان سے مراد ذاتِ باری کا مسلسل اور آزاد تخلیقی عمل ہے، جس کی جانب قرآنِ مجید میں بار بار اشارے کیے گئے ہیں۔(۲) تو اب یہ حقیقت تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ اقبال کا یہ تصور بھی قرآنِ مجید سے اخذ کردہ ہے اور بالخصوص اقبال کے ذہن میں مشہور حدیثِ قدسی ''لاتسبو الدھر'' ہے، جس کا حوالہ اقبال نے خود اپنے خطبہ اوّل میں دیا ہے:

''زمانے کو برا مت کہو کیونکہ زمانہ تو خود خدا ہے''۔(۳)

''اسرارِ خودی'' میں بھی اقبال نے اس حدیث مبارکہ کا حوالہ دیا ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
''لاتسبو الدھر'' فرمانِ نبی است (۴)

علامہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات خالقیت، علم، قدرتِ کاملہ اور ابدیت پر تفصیل سے بڑی عالمانہ بحث کی ہے۔ اقبال کی یہ بحث اسلامی فلسفے، الٰہیات اور علم الکلام کا سنہرا باب ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفیانہ تدبر اور تفکرِ دینی کے حسین امتزاج سے، صفات الٰہی کے اثبات اور ان کی توجیح میں ایسے جوہر دکھائے ہیں کہ علم کی تاریخ میں اس کی مثال خال خال ہی ملتی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی لکھتے ہیں:

''علامہ نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تصریحات اور امام غزالی اور صوفیائے کرام جو وحدت الوجود کے قائل تھے، ان کی تصریحات و توضیحات کے عین مطابق ہے''۔(۵)

مولانا موصوف، صفاتِ الٰہی کی توجیح کے پیمانوں کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

۱۔ عبدالحکیم، ڈاکٹر، خلیفہ، اقبال کا تصورِ الٰہ، مشمولہ: اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، ص ۹۶

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ حاشیہ نمبر ۴

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۵

یہ حدیثِ مبارکہ کے متعدد مستند مجموعوں مثلاً صحیح بخاری، صحیح مسلم، مسند احمد اور صحیفہ حمام بن منبہ میں موجود ہے۔ حوالہ جات کے لیے دیکھیے:

The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, ed. M saeed sheikh, P-160, Reference No.24.

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۶

۵۔ سعید احمد اکبرآبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۲۸۔۲۹

''ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف بڑی کثرت سے جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات، علم وقدرت، سمع وبصر اور خلق وتکوین اور اس کے ارادہ ومشیت کا ذکر ہے اور دوسری جانب صاف ارشاد ہے لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ یعنی اس جیسی کوئی شے ہے ہی نہیں، اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ہم جن پیمانوں سے صفاتِ الٰہیہ کو ناپ رہے ہیں وہ سب غلط ہیں، اس کے لیے ہم کو حدود وقیود زمان ومکان سے باہر آنا ہوگا اور اس عالم ناسوت میں رہتے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ناممکن ہے''۔(۱)

علامہ اقبال نے، صفاتِ الٰہی کے اثبات اور توضیح میں یہی طرزِ فکر اختیار کیا ہے، جس کی جانب مولانا سعید احمد نے اشارہ کیا ہے۔

اقبال، ذاتِ مطلق کی صفتِ خالقیت کے حوالے سے بتاتے کہ محدود نفوس کے لیے تو فطرت ایک خارجی چیز ہوتی ہے لیکن خالق کا تعلق کائنات سے صانع اور مصنوع کا نہیں ہے۔ کائنات کی پیدائش سے متعلق جو الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ خالق عالم کو ایک محدود نفس والے صانع کے مماثل تصور کرنے سے پیش آتی ہیں اس تصور میں کائنات اپنے خالق سے ایک جداگانہ شے رہ جاتی ہے حالانکہ خالقِ عالم کے فعلِ تخلیق میں جلد یا بدیر اور قریب یا بعید ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا ارادہ اور شے کا موجود ہو جانا ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ اسکا تخلیقی فعل آزاد ہے۔ جو زمان ومکان اور مادے سے مقید نہیں۔ مادی کائنات خالقِ عالم کی ذات وصفات سے جداگانہ کوئی حقیت نہیں رکھتی کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قیوم بھی اور کائنات خدا کے فعلِ تخلیق ہی کا مظہر ہے:

''متناہی اذہان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہم عملِ تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماشائی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصورِ تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بُعد مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبل اور کوئی مابعد ہو۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان ومکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلّاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیاتِ خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں''(۲)

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۲۹

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۸۶

اس امر کی وضاحت کے لیے اقبال حضرت بایزید بسطامیؒ کا ایک دلچسپ مقولہ بیان فرماتے ہیں:

''ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطۂ نظر کے مطابق کہا:

''ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا۔ جواباً حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا: ''اب بھی تو وہی صورت ہے اس وقت تھی''۔(۱)

لہٰذا اقبال فرماتے ہیں:

''یہ مادی دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا گویا فاصلے پر بیٹھا اس پر عمل پیرا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے''۔(۲)

اقبال کانٹ اور ایڈنگٹن کے اس نظریے کا اعادہ کرتے ہیں کہ کائنات کی ریاضیات اور اصولِ طبیعیات، محدود نفوس نے اپنی ضرورت اور اپنے سمجھنے کے لیے تراشے ہیں ورنہ یہ کوئی حقیقتِ مطلقہ نہیں ہیں۔ نفس نے یہ عمل تغیر کے اندر ثبات کی تلاش میں کیا ہے لیکن یہ حقیقتِ ثابتہ خود اس کی ماہیت میں موجود ہے۔(۳)

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کے عملِ تخلیق کا انداز کیا ہے۔ ارسطو اور دوسرے قدیم فلاسفہ نے کائنات کو ایک ازلی اور ابدی مستقل حیثیت دے رکھی تھی اور ان کے نزدیک کسی قادرِ مطلق کی خدائی کو اس میں دخل نہیں تھا۔ لیکن قرآن کریم نے اس نظریہ کی تردید کی کہ کائنات مُوجود بالذات ہے اس ضمن میں اقبال اشاعرہ کے اس تصور کی تشریح کرتے ہیں کہ کائنات جواہر یا اجزائے لایتجزیٰ پر مشتمل ہے اور ان کی بے شمار تعداد ہر لحہ معرضِ وجود میں آتی رہتی ہے۔ اور اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اشاعرہ کی کوشش تھی کہ خدا کو ایک بامشیت خلاق قوت ثابت کیا جائے جو زمان ومکان اور مادی جواہر میں محصور نہیں بلکہ مستقل تخلیق میں مشغول ہے۔

''تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے۔ خدا کی تخلیقی فعالیت سے کارِ تخلیق کسی طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ الٰہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تا حال مقبول مکتبِ فکر، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الٰہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جوہری ہے۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۲۱:۵)

ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہے۔

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۶

۲۔ایضاً، ص ۸۶۔۸۷

۳۔ایضاً، ۸۷۔۸۸

اسلام میں تصور جوہریت کا نشو ونما پانا ارسطو کی ساکن وثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔''(۱)

اقبال، اشاعرہ کے نظریۂ جواہر پر روشنی ڈالتے ہوئے بتاتے ہیں:

''اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنھیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید نا قابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود ہے جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہوسکتی۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آ رہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

يَزِيْدُ فِى الْخَلْقِ مَايَشَاءُ (۳۵:۱)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔''(۲)

نیز فرماتے ہیں:

''میرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔''(۳)

اقبال، اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کو، اس کے بعض نقائص کے باوجود، اس لیے ایک سنجیدہ کوشش سمجھتے ہیں اور اس کے بعض پہلوؤں سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس میں باری تعالیٰ کی خالقیت سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ قرآن کی روح کے قریب ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ خالقیت کے بارے میں اقبال کا نظریہ وہی ہے جو قرآن کا ہے۔

اقبال، حقیقتِ مطلق کی صفتِ ابدیت کو تصورِ زمان (۴) سے منسلک کرتے ہیں۔ وہ ملا جلال الدین دوانی اور عراقی (اشنوی؟) کے حوالے سے زمان کی کئی قسموں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور معروضی زمان یعنی تسلسلی زمان اور زمانِ الٰہی یعنی غیر تسلسلی زمان یا زمانِ خالص کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ ملا جلال الدین دوانی کے حوالے سے بتاتے ہیں:

''ملا جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب ''زورا'' کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور زمان کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۸۸

۲۔ ایضاً، ۸۹

۳۔ ایضاً، ص ۹۱

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا کے باب نمبر دوم میں ''زمان ومکان'' کی بحث صفحہ نمبر ۱۹۱ تا ۲۲۹

صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنادے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے تواتر کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر ملّا دوانی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں منحصر ہوتے ہیں۔''(۱)

عراقی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''عراقی کا بھی تقریباً یہی نقطہ نظر ہے۔ وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان زمان کی لاتعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات وجود کے لیے اضافی ہیں۔''(۲)

اس طرح اقبال زمانِ الٰہی کو ایک ایسی آن قرار دیتے ہیں جو ماضی، حال اور مستقبل سے آزاد ایک بر تر ابدی آن ہے۔ وہ اس کی تائید قرانِ پاک سے حاصل کرتے ہیں:

''خدا ایک ہی نا قابل تقسیم ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اوّلیت زمان کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اوّلیت خدا کی اوّلیت کی محتاج ہے۔ لہٰذا زمان الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن ''اُم الکتاب'' کے نام سے بیان کرتا ہے۔ (۳) جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک بر تر ابدی آن میں مرتکز ہے۔''(۴)

لہٰذا اقبال بتاتے ہیں کہ:

''خالص معروضی اندازِ فکر زمان کی ماہیت کو سمجھنے میں جزوی طور پر ہی معاون ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجزیہ ہے جو زمان کی ماہیت کو عیاں کرنے کا واحد راستہ ہے۔''(۵)

اس ضمن میں اقبال خودی کے دو پہلوؤں یعنی نفسِ بصیر اور نفسِ فعال کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں۔ (۶) اور بتاتے ہیں کہ:

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۵

۲۔ ایضاً ص ۹۶

۳۔ اقبال یہاں قرآن مجید کی اس آیت کی جانب اشارہ کر رہے ہیں:

لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ يمحُو اللّٰهُ مَا يشاء ويُثبتُ ج وَعِنْدَهٗٓ اُمّهُ الْكِتَابُ"

ترجمہ: (ہر چیز کے لیے ایک وقت اور ہر وقت کے لیے ایک نوشتہ ہے۔ اللہ جس چیز کو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب اُسی کے پاس ہے)

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۶

۵۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۶۔۹۷

۶۔ نفسِ بصیر اور نفسِ فعال کا تذکرہ اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں تفصیل سے کیا ہے۔ دیکھیے: تجدید فکریات اسلام، ص ۶۴۔۷۹

''نفس بصیر خالص دوران یعنی بے تواتر تغیر میں رہتا ہے۔نفس کی زندگی کا مدار اس کے بصیر ہونے سے فعال ہونے اور وجدان سے تعقل کی طرف زن ہونے پر ہے۔اسی حرکت سے زمان جوہری پیدا ہوتا ہے۔لہٰذا ہمارا شعوری تجربہ جو ہمارے تمام علوم کا نقطہ آغاز ہے ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ دیتا ہے جو ثبات و تغیر یعنی زمان بحیثیت ایک وحدت نامیہ یا بحیثیت دیمومت اور زمان بحیثیت مجموعۂ جواہر کے مابین تطبیق پیدا کرتا ہے''۔(۱)

اس سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

''اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے متناہی پر قیاس کرلیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودیٔ مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہریت ظاہر ہوتی ہے''۔(۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ میر داماد اور ملا باقر کا بھی یہی نظریہ ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ عملِ تخلیق کے ساتھ ہی وقت بھی معرضِ وجود میں آتا ہے۔عملِ تخلیق کے ذریعے انائے مطلق اپنے غیر معیّن اور بے پایاں تخلیقی امکانات کو محسوس کرتی اور اُنھیں ناپتی ہے۔اس طرح خودی میں تغیر اور ثبات دونوں خوبیاں پائی جاتی ہیں۔قرآن حکیم وقت کی ان دونوں قسموں یعنی زمانِ ایزدی یا زمانِ خالص اور زمانِ خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے:

''یہی میر داماد اور ملا باقر کے پیشِ نظر تھا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت عملِ تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق اپنے لا انتہا اور غیر متعین تخلیقی امکانات کو جانتی ہے اور گویا ان کی پیمائش کرتی ہے۔پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا کی لا محدود قوت و ثروت لا تعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے۔چنانچہ ایک طرف خودی 'ابدیت' میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے تواتر تغیر اور دوسری طرف وہ 'زمان متسلسل' میں رہتی ہے جس کے بارے میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے تواتر تغیر کا پیمانہ ہے۔صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

لَهُ اخْتِلَافُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۲۳:۸۰)

دن رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے۔''(۳)

اس طرح اقبال، مسلم مفکرین و فلاسفہ کے نظریات اور قرآنِ مجید کے حوالوں کے ذریعے بتاتے ہیں کہ وقت تخلیقی عمل سے ہی جنم لیتا ہے، یہی وہ تخلیقی عمل ہے جس کے ذریعے انائے مطلق اپنے لامحدود تخلیقی امکانات کو وجود میں لاتی اور اُن کی گردشِ لیل و نہار کی صورت میں پیمائش کرتی ہے۔اس طرح خودی کا تعلق ایک طرف تو تغیر بلا تواتر کے حامل دائمی وقت یا ابدیت سے جڑ جاتا ہے، جبکہ دوسری طرف خودی ایک ایسے تسلسل زماں میں رہتی ہے جو دائمی وقت یا ابدیت سے اس لحاظ

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۷

۲۔ایضاً

۳۔ایضاً

سے وابستہ ہوتا ہے کہ یہ ابدیت کے بے مرور تغیر کی پیائش کرتا ہے۔(۱) تسلسلِ زماں کا ابدیت سے یہی وہ عضوی ربط ہے جس کی تفہیم سے ہم خالقِ کائنات کی ابدیت کو سمجھ سکتے ہیں۔گویا، اقبال کے نزدیک، زمانِ الٰہی وہ زمان یا وقت ہے جو گزران (Passage) کی خاصیت سے یکسر مبرا ہے اور اسی باعث تسلسل یا ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم ہونے کے تصور سے بالکل آزاد ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی ابدیت پر دال ہے، بلکہ بقول ڈاکٹر محمد آصف اعوان:

''اقبال کے نزدیک زمانِ ایزدی ایک ایسی فوق الابد (Above eternity) حقیقت ہے جس آغاز وانجام سے کوئی تعلق نہیں۔زمانِ خداوندی کا درجہ ابدیت کے تصور سے بھی بلند مرتبت ہے''۔(۲)

اقبال زمانِ الٰہی سے متعلق فرماتے ہیں:

"It is above eternity". (3)

ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں:

"It has neither beginning nor end." (4)

لہٰذا جس زمان کی یہ حالت ہو، اُس زمان کو تخلیق کرنے والی ہستی کی ابدیت کا کیا حال ہوگا جو زمان ومکان کی حدود وقیود سے بلند و بالا ہو۔اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلق کے لیے تو ابدیت کا تصور ہی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے، حقیقتِ مطلقہ کے لیے تو نہ کوئی آغاز ہے اور نہ ہی انجام۔

علمِ الٰہی کے حوالے سے بات کرتے ہوئے اقبال، اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ:

''علم اپنے استدلالی مفہوم میں لامحدود ہونے کے باوجود ایک ایسی خودی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا جو بیک وقت جس شے کو جانتی ہے اس کی ہستی کے لیے بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔بدقسمتی سے یہاں زبان کوئی مدد نہیں کرتی۔ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں جو ایسے علم کی نوعیت کو بیان کر سکے جو معلوم شے کا تخلیق کار بھی ہو''۔(۵)

تاہم اقبال کہتے ہیں کہ:

''علمِ الٰہی کی وضاحت کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد نا قابلِ تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے''۔(۶)

حقیقتِ مطلق سے متعلق اقبال کے خیالات واضح طور پر قرآن مجید کے بیان کردہ تصورِ علمِ الٰہی کا پرتو ہیں۔علم الٰہی

۱۔محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا تیسرا خطبہ۔تحقیقی وتوضیحی مطالعہ، فیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۰۶ء، ص ۸۱

۲۔ایضاً، ص ۴۷

3 Reconstruction, P-60.

4.Ibid, P-60.

۵۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۸

۶۔ ایضاً

کے بیان پر مشتمل قرآنی آیات سے اس امر کا ثبوت بآسانی مہیا ہو جاتا ہے۔ چند آیات کے تراجم یہ ہیں:

☆ اللہ ہی کی سلطنت ہے آسمانوں اور زمین میں۔ وہی زندگی بخشتا اور وہی موت دیتا ہے اور اللہ کے سوا تمہارا کوئی دوست اور مددگار نہیں۔(۱)

☆ اللہ کی رحمت کوئی نہیں روکنے والا اور اگر نہ ہو کوئی نہیں اس کو بھیجنے والا اور وہ غالب ہے حکمت والا ہے۔(۲)

☆ لوگو! تم اللہ کے محتاج ہو اور اللہ ہے بے پرواہ خوبیوں والا۔(۳)

☆ بھلا کون بیکس کی پکار پر پہنچتا ہے جب اس کو پکارتا ہے اور دور کر دیتا ہے سختی اور کرتا ہے تم کو نائب زمین پر۔ کیا اللہ کے ساتھ اب کوئی اور حاکم ہے۔ تم بہت کم دھیان کرتے ہو۔(۴)

☆ اور اللہ پر بھروسا رکھو اور اللہ کافی ہے کام بنانے والا۔(۵)

☆ بھلا دیکھو تو کہ جو کچھ تم بوتے ہو۔ تو کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم اُگاتے ہیں؟

اگر ہم چاہیں تو اسے روندن کر ڈالیں اور تم سارے دن باتیں بناتے رہ جاؤ۔(۶)

☆ تحقیق جنہوں نے کہا رب ہمارا اللہ ہے پھر اسی پر قائم رہے ان پر اُترتے ہیں فرشتے کہ تم نہ ڈرو اور نہ غم کھاؤ اور خوشخبری سنو اس بہشت کی جس کا تم سے وعدہ تھا۔(۷)

☆ کہو اے اللہ سلطنت کے مالک۔ تو جس کو چاہے سلطنت دے۔ جس سے چاہے سلطنت چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جس کو چاہے ذلیل کرے۔ سب خوبی تیرے ہاتھ ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔(۸)

☆ اور آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اللہ ہی کی ہے۔ وہ جسے چاہے بخشے اور جسے چاہے عذاب میں ڈالے اور خدا بخشنے والا مہربان ہے۔(۹)

۱۔ قرآن مجید، ۹:۱۱۶

۲۔ ایضاً، ۳۵:۲

۳۔ ایضاً، ۳۵:۱۵

۴۔ ایضاً، ۲۷:۶۲

۵۔ ایضاً، ۳۳:۳

۶۔ ایضاً، ۵۶:۶۳۔۶۵

۷۔ ایضاً، ۴۱:۳۰

۸۔ ایضاً، ۳:۲۶

۹۔ ایضاً، ۴۸:۱۴

☆ تم کو بھلائی پہنچے سو اللہ کی طرف سے ہے اور جو تم کو برائی پہنچے، سو تمھارے نفس کی طرف سے ہے۔(۱)

☆ اور اگر اللہ تم کو کوئی تکلیف پہنچائے تو اس کو دور کرنے والا اس کے سوا کوئی نہیں اور اگر تم پر کچھ بھلائی چاہے تو اس کے فضل کو روکنے والا کوئی نہیں۔ اور وہ بخشنے والا مہربان ہے۔(۲)

☆ اور یہ کہ وہی ہنساتا اور رلاتا ہے ☆ اور یہ کہ وہی مارتا اور زندہ کرتا ہے۔(۳)

☆ بندہ کے آگے اور پیچھے اس کے نگہبان ہیں جو اللہ کے حکم سے اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ اپنے آپ کو نہ بدلیں۔ اور جب اللہ کسی قوم کے ساتھ برائی کا ارادہ کرتا ہے تو وہ ٹل نہیں سکتی اور اس کے سوا ان کا کوئی مددگار نہیں۔(۴)

☆ ملک پر اور خود تم پر کوئی مصیبت نہیں آتی جو پہلے سے لکھی نہ ہو ایک کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں کہ ہم اس کو پیدا کریں گے۔ بیشک یہ اللہ کے لیے آسان ہے ☆ تاکہ جو تمہارے ہاتھ نہیں آیا اس پر غم نہ کھایا کرو اور جو اس نے تم کو دیا اس پر خوشی نہ مناؤ اور اللہ کسی اترانے اور بڑائی مارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔(۵)

☆ اللہ جو چاہتا ہے مٹاتا ہے اور باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب (یعنی لوح محفوظ) اسی کے پاس ہے۔(۶)

☆ اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے۔ اور وہی مینہ برساتا ہے۔ اور جانتا ہے جو ماں کے پیٹ میں ہے۔ اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کرے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ کس زمین میں اسے موت آئے گی۔ بیشک اللہ ہی جاننے والا خبردار ہے۔(۷)

☆ کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ ہی گواہ کافی ہے۔ وہی اپنے بندوں سے خبردار دیکھنے والا ہے۔(۸)

☆ اور تم جس حال میں ہوتے ہو یا قرآن میں سے کچھ پڑھتے ہو یا تم لوگ کچھ کام کرتے ہو۔ جب اس میں مصروف ہوتے ہو ہم تمہارے سامنے ہوتے ہیں اور تمہارے پروردگار سے ذرہ برابر بھی کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں اور نہ آسمان اور نہ کوئی چیز اس سے چھوٹی یا بڑی مگر کتاب روشن ہے۔(۹)

۱۔ قرآن مجید، ۴:۷۹

۲۔ ایضاً، ۱۰:۱۰۷

۳۔ ایضاً، ۴۳۔۴۴، ۵۳:

۴۔ ایضاً، ۱۳:۱۱

۵۔ ایضاً، ۲۳۔۲۲، ۵۷:

۶۔ ایضاً، ۱۳:۳۹

۷۔ ایضاً، ۳۱:۳۴

۸۔ ایضاً، ۱۷:۹۶

۹۔ ایضاً، ۱۰:۶۱

معروف اقبال شناس عبدالحمید کمالی بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ علم الٰہی سے متعلق اقبال کے خیالات قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہیں۔ لکھتے ہیں:

''زمانِ الٰہی اور علم الٰہی میں تمام اجزاء اور سلسلے ان کے قبل و بعد، ادراک واحد میں جمع ہیں۔ یہ ایسا ادراک ہے جو ہر قسم کی تقسیم سے ماورا ہے۔ اس میں نہ کوئی پہلے ہے نہ بعد۔ اللہ تعالیٰ کی ساری کائنات پر اولیت، زمان الٰہی کی ساری کائنات پر اولیت کی وجہ سے ہے۔ تمام کائنات اپنے جملہ مدارج وجود اور انواع زماں کے ساتھ زمان الٰہی میں بلاواسطہ موجود ہے۔ اس لیے ہر شے بلاواسطہ خدا تعالیٰ کی حضوری اور علم الٰہی میں ہے۔ گویا قرآن حکیم کی اصطلاح میں زمان الٰہی اُم الکتاب ہے جس میں تمام ہست و بود اور تمام تاریخ از اوّل تا آخر اپنے جملہ ماضی، حال اور مستقبل کے ہے۔''(۱)

اقبال، علمِ الٰہی سے متعلق، جلال الدین دوانی اور پروفیسر رائس کے خیالات سے متفق نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ زمان الٰہی کے بارے میں یہ نظریات حقیقتِ زمان کو محض باہر سے دیکھنے کی مثالیں ہیں۔ ان سے ام الکتاب یا زمان الٰہی کا جو تصور بندھتا ہے وہ اصل حقیقت کو خارج سے مشاہدہ کرنے کے مترادف ہے۔ اگر ہر چیز علم الٰہی اور زمان الٰہی میں اسطرح اپنے ماضی حال اور مستقبل کے ساتھ موجود ہے جیسا ان نظریات سے واضح ہوتا ہے تو علم الٰہی ہمارے علم کی طرح محض آئینہ سا اور منفعل ہو جاتا ہے۔ ہمارے علم کا تو یہ حال ہے کہ چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے اور ہم بالکل آئینہ کی طرح اُس کے سامنے ہوتے ہیں۔ پس وہ شے اس طرح ہمارے علم میں آ جاتی ہے جیسے آئینہ میں اس کا عکس آ جاتا ہے:

''جلال الدین دوّانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے۔ مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ 'منجمد' متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے۔ درحقیقت علم الٰہی کو انفعالی قسم کی ہمہ دانی قرار دینا آئن سٹائن سے قبل کی طبیعیات کے اس ساکت خلا کی طرح ہے جس میں بظاہر جملہ موجودات کی وحدت موجود ہے یا جو ایک آئینہ ہے جو انفعالی طور پر چیزوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل منعکس کرتا ہے جن کا انعکاس متناہی شعور میں صرف ٹکڑوں میں ہوتا ہے''۔(۲)

اقبال کہتے ہیں کہ علمِ الٰہی کے اس تصور سے ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے فعال اور خلاّق ہونے کا تصور ختم ہو جاتا ہے اور دوسری طرف تمام خلقت بالکل بے حقیقت بن کر ازلی معلومات الٰہی کی بازگشت بن جاتی ہے تاریخ عالم نو بنو واقعات، اور سچ مچ کی حقیقی حرکت کی بجائے محض ان ازلی معلومات الٰہی کی کاربن کاپی یا عکس بن جاتی ہے۔ اس طرح یہ دنیا اصلی نہیں بلکہ نقلی ٹھہرتی ہے۔ اس کے اسٹیج پر پہلے سے لکھا ہوا ڈرامہ اسٹیج ہوتا رہتا ہے۔ اس کے ہر کردار کا رول پہلے سے مقرر کیا ہوا ہے۔ اس لیے اس کا کوئی اپنا ذاتی رول نہیں:

۱۔ عبدالحمید کمالی، تلخیص خطبہ سوم، مشمولہ تلخیصِ خطباتِ اقبال، ص ۹۱

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۸۔۹۹

''خدا کے علم بطور انفعالی معرفت کے، خالق ہونے کے تصور تک بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تاریخ کو پہلے سے طے شدہ واقعات کی ایک ایسی تصویر کہا جائے جو تاریخ بتدریج سامنے لا رہی ہے تو واقعات میں تنوع اور بدیعیت کا خاتمہ ہو جائے گا نتیجتاً ہم لفظ تخلیق کا کوئی مفہوم متعین نہ کر سکیں گے جسے ہم اپنے طبع زاد عمل کے حوالے سے ہی کرتے ہیں۔''(۱)

اقبال کے خیال میں اگر اس نقطۂ نظر کو اختیار کیا جائے تو ذاتِ باری کے علم اور ہمارے علم میں کوئی نوعی فرق نہیں رہتا اس فرق کے ساتھ کہ ہم چونکہ بہت حقیر و محدود ہیں، کم کم دیکھتے ہیں اور جزواً جزواً اپنا دائرہ علم بڑھاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ لانہایت ہے، بیک جنبش چشم سب کچھ دیکھتا ہے اور ایک ہی ساعت میں سب کچھ سنتا ہے۔ اس ایک فرق کے ماسوا اس کا علم بھی اسی طرح خارجی ٹھہرتا ہے جیسا ہمارا علم۔ چنانچہ اس کا زمان بھی جو سب زمانوں کو محیط ہے خود ہمارے زمان ہی طرح منفعل عکاس بن جاتا ہے جس میں ماضی حال دونوں موجود ہیں۔ ہمارے علم میں مستقبل نہیں آتا مگر اس کے ہمہ محیط علم میں تمام مستقبل بھی آجاتا ہے۔ لہٰذا اقبال لکھتے ہیں:

''علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو تو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیاتِ تخلیقی کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندھے اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے''۔(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک علم الٰہی اور زمانِ الٰہی کا تعلق خلقت اور اس کے ذراتی زمان سے خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ خارجی مشاہدہ میں تو علم خود اشیا کی موجودگی کا محتاج اور ان کا اثر یا نتیجہ ہوتا ہے اور ہم اور اشیاء اس میں ایک دوسرے کے مقابل ٹھہرتے ہیں۔ اس کے برعکس ذاتِ باری تعالیٰ کا علم اشیاء کا اثر نہیں بلکہ ان کو متاثرہ و متغیر کرنے والا ہوتا ہے۔ اس علم کی فاعلانہ ہمہ گیری سے اشیاء اپنا تعین اور وجود پاتی ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ کا علم زندہ، فعال اور خلاق ہے۔ تمام خلقت اسی فعال علم کی معلومات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالمقابل نہیں۔

اقبال ذاتِ مطلقہ کی صفتِ قدرتِ کاملہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا حیات مطلقہ ہے اور زندگی کا خاصہ خصوصاً اس کے کمال میں تازہ آفرینی اور جدت کوشی ہے۔ اکثر متکلمین نے خدا کو عالم سمجھ کر عالم کل تو بنا دیا لیکن اس کے علم کو اپنے محدود علم پر قیاس کیا اور اس کی خلاقی اور قدرت آفرینی سے چشم پوشی کی۔ آفریدہ نفوس میں بھی زندگی کی کم وبیش یہ صفت پائی جاتی ہے۔ اور ان کی خودی بھی اپنے مرکز میں آزاد ہے۔ نفوس کی خودی اور آزادی خدا کی آزادی کو محدود نہیں کرتی

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۹

۲۔ ایضاً

کیوں کہ یہ آزادی خود فطرتِ الٰہیہ کا فیضان ہے۔ خدا نے نفوس کو اپنی حیات وقدرت واختیار میں ایک گونہ شرکت کا موقع دیا:

''سچ تو یہ ہے کہ قضا وقدر کے تمام الہیاتی اختلافات کا تعلق خالصتاً نظریاتی مباحث سے ہے جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جو از خود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان اناؤں کے ظہور سے جو از خود اعمال اور یوں ان اعمال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں محیط کل انا کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خود اسی کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ محدود اناؤں کو اسی بات کا اہل بناتی ہے کہ اس کی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں''۔(۱)

علامہ اقبال اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اکثر اذہان میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر نفوس آفریدہ کے اختیار کو تسلیم کیا جائے تو خدا کی قدرت مطلقہ ناقص ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب علامہ کے پاس یہ ہے کہ کسی قسم کی خلاقی بھی تحدید کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ قدرت مطلقہ کا مجرد تصور جو حقائق وجود سے الگ ہو کر قائم کیا جائے بے معنی ہو جاتا ہے۔ قرآن میں فطرت کا تصور مختلف قوتوں کے روابط عمل اور ردعمل کا تصور ہے۔ جہاں بھی ہستی ہے وہ ایک نظام کے اندر ہے۔ خدا کی قدرت کاملہ میں غیر معقول اور تلون مشیت نہیں:

''مگر یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ قدرت کاملہ کے تصور کے ساتھ اس تحدید کے تصور کی تطبیق کیونکر کی جا سکتی ہے۔ ہمیں تحدید کے اس لفظ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں''۔(۲)

لہٰذا اقبال کہتے ہیں کہ:

''اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا باہم دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے۔ اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت سے مربوط ہے۔ جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار متناسب اور متواتر نظام میں کرتی ہے۔ قرآن خدا کو تمام خیر کا سرچشمہ قرار دیتا ہے''۔(۳)

یہاں خیر وشر (۴) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ جس کا کوئی تسلی بخش جواب دشوار ہے۔ دنیا میں شر، مصائب اور دکھ نظر

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۹-۱۰۰

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۰

۳۔ ایضاً

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب نمبر اوّل صفحہ نمبر ۱۸

آتے ہیں۔ اگر ذات باری تعالیٰ عیرِ مطلق اور قادرِ مطلق ہے تو یہ سب کچھ کہاں سے پیدا ہوا:

''یاسیت زدہ شوپنہار کے نزدیک دنیا ایک نہ ختم ہونے والی خزاں ہے جس میں ایک اندھی ارادی قوت اپنا اظہار لا متناہی قسم کی زندہ اشیاء میں کرتی ہے جو چند ثانیوں کے لیے اپنے ظہور کا ماتم کرتی ہیں۔ اور پھر ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتی ہیں''۔(۱)

یوں خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں:

''فلسفہ توحید کے لیے یہ اہم ترین مسئلہ ہے۔ تکلیف وظلم وجبر وقہر خدا کی رحمتِ مطلقہ کے ساتھ کس طرح ہم آہنگ ہیں، کوئی اس کو عقل اور تجربے کی بنا پر نہیں سمجھ سکتا''۔(۲)

اقبال نے بھی اس مسئلے میں انسان کی بے بسی کا اعتراف کیا ہے مگر ساتھ ہی انھوں نے قرآن پاک کی روشنی میں اس اہم مسئلے کو حل کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔(۳) فرماتے ہیں:

''قنوطیت اور رجائیت میں اس جدل کا ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی حتمی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہماری فکری تشکیل ایسی ہے کہ ہم چیزوں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل اہمیت کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو تباہی لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو باقی رکھنے اور اسے برقرار رکھنے میں کام آتی ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے رویوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقین رکھتی ہیں نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی۔ وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ایک اضافہ پذیر کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کرے گا۔''(۴)

اس طرح اقبال کے نزدیک ارادۂ مطلق کی قاہری اور جباریت میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا مگر اس کی کارفرمائی کے لیے شوپنہار کے سوئے ظن سے نہیں بلکہ قرآن حکیم سے بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ قرآن نے اللہ تعالیٰ کو محض ارادہ نہیں بتلایا بلکہ علیم، سمیع اور بصیر بھی کہا ہے۔ اس لیے وہ ہرگز بے لگام، بے قید اور کور شہوت نہیں ہے۔ اس کائنات کے مظاہر اور ان کی تخلیق کے پس منظر میں جو قوت ہے، اس کی عمل پیرائی میں شعور، علم اور فہم شامل ہیں اسی پر بس نہیں بلکہ وہ زبردست حکمت کا بھی مالک ہے(۵)

اگر ارادہ الٰہی علم وحکمت سے بے بہرا اور تہی دامن ہوتا تو بلاشبہ یہ نہایت ناقص ہوتا۔ اتنا ناقص اور گرا ہوا کہ یہ شہوت مطلق ہی ہوتا۔ بالکل ہی اندھا اور بہرا اور ہر عقل سے خالی۔ مگر وہ شہوت نہیں ارادہ ہے اور ارادہ وہی ہو سکتا ہے جس

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۰۱

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، تلخیص خطباتِ اقبال، ص ۴۷

۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا کے اسی باب میں ''جبر وقدر'' کی بحث صفحہ نمبر ۲۸۵ تا ۲۹۴

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۰۱

۵۔ عبدالحمید کمالی، تلخیص خطبہ سوم، مشمولہ تلخیص خطباتِ اقبال، مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۹۵

میں خود ارادیت ہو نہ کہ شہوتِ محض کی سی بے اختیاری اور بے صبری۔ شعور اور حکمت کی وجہ سے اس پر کوئی شرط اور حد عاید نہیں ہوتی اور وہ مطلق سے محدود نہیں بن جاتا بلکہ اس کی داخلی خوبی اور ذاتی کمال بے حدو حساب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے غیر محدود ارادے اور قدرتِ کاملہ میں غیر محدود علم اور غیر محدود حکمت بھی داخل ہے۔ اسی لیے اس کی کارفرمائی میں خیر ہی خیر ہے۔

ذات باری تعالیٰ کی لامتناہیت یا لامحدودیت کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ ہمارے زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور نہ ہی اِن کی لامتناہیت مطلق ہے۔ لہٰذا خدا کو اِن معنی میں لامتناہی نہیں سمجھا جاسکتا، جن معنوں میں ہم مکان کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے معاملے میں وسعت کا ہونا کسی شمار میں نہیں آتا۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں اور اس کا بہت تھوڑا سا حصّہ ہمارے ریاضیاتی زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی فعلیت سے باہر نہ کوئی زمان ہے اور نہ کوئی مکان اس لیے خدا کی لامحدودیت نہ زمانی ہے اور نہ مکانی۔ اس کی لامتناہیت کے معنی اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود امکانات ہیں۔ معلوم کائنات تو اس کا جزوی اظہار ہے مختصر یہ کہ خدا کی لامحدودیت و لاانتہائیت خود اس کے اندر ہے نہ کہ اس کے باہر۔ خدا کے باہر تو کوئی ماسوا ہے ہی نہیں جو اس کو محدود کر سکے:

''خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وہ توجیہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماوراء اور اس کی خلاقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے، جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں'' ۔(۱)

اگر غور کیا جائے تو ذاتِ باری تعالیٰ کی لامحدودیت اور لاانتہایت کے حوالے سے علامہ اقبال کے یہ خیالات قرآن مجید کی آیت الکرسی بالخصوص اس کے اس حصّہ کہ

۱۔تجدید فکریات اسلام،ص ۸۵۔۸۶

وَسِعَ کُرْسِیُّہُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ج (۱)

اور ذاتِ باری کے اسمِ مبارک ''المحیط'' کی تفسیر ہیں۔ مگر حیرت ہے کہ طارق محمود اعوان نے اقبال کے اِن خیالات پر یہ اعتراض کیا ہے:

''علامہ کے اس موقف کی بنا دراصل مذہبی مسلمات کو ریاضیاتی مقولات کے حوالے سے سمجھنا اور ان کے مابین اشتراک پیدا کرنا ہے۔ انتہا و لا انتہا ریاضی کے معقولات ہیں۔ مذہب جن لا انتہا صفات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے اثبات کرتا ہے وہ کمیتی، مکانی، زمانی مقولات کی محتاج نہیں بلکہ ان سے انسان کی احتیاجات وابستہ ہیں اور انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ نہیں کر سکتی لیکن اس حوالے سے علامہ کا ذہن نہ اس طرف متوجہ ہوتا ہے نہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، بلکہ حد یہ ہے کہ بالقوہ کہہ کر اس کی فعلیت کو مقید کر دیتے ہیں''۔(۲)

علامہ اقبال تو اپنے خیالات میں ریاضیاتی زمان و مکان کو اعتباری قرار دے رہے ہیں اور ذاتِ باری کو اس ریاضیاتی زمان و مکان سے ماورا قرار دے رہے ہیں:

''خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں (۳) زمانی و مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی''۔(۴)

ایسے میں طارق محمود اعوان کا یہ اعتراض بے معنی ہو کر تنقید برائے تنقید کی مثال بن جاتا ہے۔

معروف اقبال شناس محمد شریف بقا نے اقبال کے اِن خیالات کی درست توضیح کی ہے:

''ہم خدا کو مکانی لامحدودیت کے معنوں میں غیر محدود تصور نہیں کر سکتے۔ علاوہ ازیں زمان و مکان کی لامحدودیت حتمی نہیں کیونکہ زمان و مکان ہماری شوخیِ افکار کا نتیجہ ہیں اقبال کی رائے میں خدا کی تخلیقی فعلیت اور ذات سے الگ زمان و مکان کا وجود ہی نہیں۔ اس لیے ہمارے زمان و مکان کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ خدا سے بڑھ کر کوئی عظیم ہستی نہیں جو اُسے محدود و محصور کر سکے۔ خدا پابندِ زمان و مکان انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام ہے۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لامحدودیت وسیع ہونے کی بجائے عمیق ہے''۔(۵)

خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے اِس تصور کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''اشکال یہ ہے کہ فرد بغیر تحدید کے نہیں ہو سکتا۔ انفرادیت کا لازمہ ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ فرد محصور و محدود ہو اس لیے

۱۔ قرآنِ مجید، ۲:۲۵۵

۲۔ طارق محمود اعوان، ''خطباتِ اقبال میں مذہبی مشاہدات اور اس کی تنقید'' مشمولہ اقبالیات، شمارہ ۴، جلد ۳۷، جنوری مارچ ۱۹۹۷، ص ۱۱۸

۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا کے زیرِ نظر باب میں ''زمان و مکان'' کے مباحث

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۵

۵۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۵۲

ذاتِ مطلق یا انائے مطلق پر اس کا اطلاق کیسے ہوسکتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مشکل خدا کو زمان و مکان کے اندر رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن زمان و مکان اضافی زاویہ ہائے نگاہ ہیں اور خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ خدا کی لامتناہی زمانی اور مکانی نہیں ہے۔ ہر قسم کے لامتناہی خدا کے اندر ہے مگر خدا اس کے اندر نہیں خدا کے باہر کوئی ماسوا نہیں جو اس کو محدود و محصور کر سکے"۔(۱)

پروفیسر ڈاکٹر این میری شمل نے اقبال کے اس تصور کو ذاتِ باری کی لامتناہیت کا ادراک کرنے میں ممد و معاون قرار دیا ہے:

"اِن سطور میں ایک اہم تصور مضمر ہے۔ یہ تصور خدا کی لامتناہیت کا ادراک کرنے میں ممد و معاون ہوسکتا ہے"۔(۲)

پروفیسر عبدالحمید کمالی نے بھی، ذاتِ باری کی لاانتہائیت پر اقبال کے خیالات کا صحیح تجزیہ کیا ہے:

"باری تعالیٰ کا غیر محدود اور ہر انتہا سے پرے ہونا اپنی نوعیت اور کیفیت میں زمان و مکاں سے بالکل ہی مختلف ہے۔ زمان اور مکاں کے سانچے تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے لیے ہیں۔ ہر خلقت کسی نہ کسی زماں اور کسی نہ کسی مکاں میں ہوتی ہے۔ ذرا زیادہ غور سے اس حقیقت پر نظر ڈالی جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ خلقت کے پیچھے اللہ تعالیٰ جو خلاق عمل ہے، زماں اور مکاں اس کے دو پہلو ہیں۔ زماں کا سلسلہ یکے بعد دیگرے تخلیق ہونے والی اشیاء سے بنتا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ زماں و مکاں انائے مطلق یعنی ذات باری تعالیٰ کے عمل کے ممکنات ہیں۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے وہ ان دونوں سے ماورئی ہے۔ ہماری اپنی جو انائیں ہیں وہ مکان کے کسی نہ کسی مقام اور زمان کی کسی نہ کسی ساعت میں ہوتی ہیں۔ گویا ہم اور ہماری انائیں زماں و مکان سے محصور ہیں لیکن اللہ تعالیٰ اور اس کی انائے مطلق کو اس طور قطعاً قیاس نہیں کیا جاسکتا اس طرح تو وہ خود اپنی مخلوق کے محاذی اور بالمقابل آجاتا ہے۔

ہماری ذات مکاں کے ایک حصہ میں ہوتی ہے۔ اور ہمارا مشہود جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ مکاں میں ہمارے بالمقابل ہوتا ہے۔ یہ ہمارے مشاہدہ کی حقیقت اور ساخت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے علم اور مشاہدہ کو اسی طور سمجھا جائے تو مکاں کے ایک مقام پر اور اس کی مخلوق ایک دوسرے کے بالمقابل ہو کر برابری میں آجاتے ہیں اور یہ لغو خیال ہے"۔(۳)

قرآنِ مجید میں خدا کو نور کہا گیا ہے۔(۴) اقبال بھی اپنے انداز میں، حقیقتِ مطلق کو نور قرار دیتے ہیں مگر وہ اس سے ذاتِ باری کی ہر جگہ موجودگی کی بجائے، ذاتِ باری کی مطلقیت مراد لیتے ہیں۔(۵)

جہاں تک ذاتِ باری کی ماورایت کا تعلق ہے، تو اقبال ذاتِ باری کی ماورایت کا اقرار کرتے ہیں یعنی اُن کے

۱۔عبدالحکیم، ڈاکٹر، خلیفہ، تلخیص خطباتِ اقبال، صفحہ ۶۴، ۶۵

۲۔این میری شمل، پروفیسر، ڈاکٹر، شہپرِ جبریل، مترجمہ ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۱۳۰

۳۔عبدالحمید کمالی، تلخیص خطبہ سوم، مشمولہ تلخیص خطباتِ اقبال، مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۹۵

۴۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۴۔۸۵

نیز دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ ۲۲۷ تا ۲۲۸

۵۔تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا میں "وحدۃ الوجود" کی بحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

نزدیک یہ عالم، خدا کا عین نہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس بات کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ یہ عالم ذاتِ باری سے منفصل بھی نہیں۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ:

''علامہ کے نزدیک کائنات (اور انسان) خدا نہیں لیکن اس سے اتنے جدا بھی نہیں جس حد تک ورائیہ مسلک کے لوگ اسے مانتے ہیں''۔(۱)

حقیقتِ مطلق کی صفات کے حوالے سے اقبال نے اپنی شاعری میں، صوفی شعراء کی طرح، کثرت سے تو بات نہیں کی مگر پھر بھی کچھ ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن سے، صفاتِ الٰہی کے بارے میں اقبال کے ذہنی رجحانات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

پیشِ ایں نور ار بمانی استوار
حیَ و قائم چوں خدا خود را شمار (۲)
آمر و خالق بروں از امر و خلق
مازشستِ روزگاراں خستہ حلق؟ (۳)

درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرونِ او وسعت پذیر است (۴)
دوامِ حق جز اے کار او نیست
کہ او را ایں دوام از جستجو نیست (۵)
خدائے زندہ بے ذوقِ سخن نیست
تجلی ہائے او بے انجمن نیست (۶)

اقبال کے اِن اشعار سے ذاتِ باری تعالیٰ کی اِن صفات کا اثبات ہوتا ہے: اللہ تعالیٰ حیّ وقیّوم یعنی زندہ اور قائم ہے، وہ آمر و خالق ہے، اُس کی تخلیق جاری وساری ہے، اللہ تعالیٰ کا دوام کسی جستجو کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ خود الحی اور القیوم ہے؛ وہ

۱۔عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص۲۹۲

۲۔کلیاتِ اقبال فارسی، ۶۰۷

۳۔ایضاً، ص۶۰۸

۴۔ایضاً، ص۵۴۶

۵۔ایضاً، ص۵۶۳

۶۔ایضاً، ص۵۶۵

ذوقِ سخن رکھتا ہے یعنی بصیر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ذاتِ باری وجودِ مطلق اور نور السموٰات ہے:

مجو مطلق دریں دیرِ مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السموٰات (۱)

حقیقت مطلقہ لازوال ولامکان ہے، وہ وحدت بخت ہے:

یکے را آں چناں صد پارہ دیدیم
عدد بہر شمارش آفریدم (۲)

اقبال کی اصطلاح میں ذاتِ باری خودیٔ مطلق ہے اور حیات اس کی ایک صف ہے:

خودی تعویذِ حفظِ کائنات است
نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است (۳)
خودی زاندازہ ہائے ما فزون است
خودی زاں کُل کہ تو بینی فزون است (۴)

زمان کے نقطہ نظر سے حقیقت مطلقہ ابدی اور لازمان ہے:

ضمیرِ زندگی جاودانی است
بچشم ظاہرش بینی زمانی است (۵)
شب و روزے کہ داری بر ابد زن
فغانِ صبحگاہے بر خرد زن (۶)
حیاتِ بُر نفس بحرِ روانے
شعور و آگہی او را کرانے (۷)
حیات آتش، خودی ہا چوں شرر ہا
چو انجم ثابت و اندر سفر ہا (۸)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ۵۴۶
۲۔ ایضاً ص ۵۴۸
۳۔ ایضاً ص ۵۵۲
۴۔ ایضاً ص ۵۵۵
۵۔ ایضاً
۶۔ ایضاً
۷۔ ایضاً ص ۵۴۳
۸۔ ایضاً ص ۵۵۲

جدا از غیر و ہم وابستۂ غیر
گم اندر خویش و ہم پیوستۂ غیر (۱)
فلک را لرزہ برتن از فرِ او
زمان و ہم مکاں اندر برِ او (۲)
نشیمن را دلِ آدم نہاد است
نصیبِ مشتِ خاکے او فتاد است (۳)
چراغے درمیانِ سینۂ تست
چہ نور است ایں کہ در آئینۂ تست؟ (۴)
خودی از کائنات رنگ و بو نیست
حواسِ ما میانِ ما و او نیست (۵)



۱۔کلیاتِ اقبال فارسی،۵۵۴
۲۔ایضاً
۳۔ایضاً
۴۔ایضاً
۵۔ایضاً،ص۵۶۲

توحید

توحید، وحدت سے بنا ہے۔ جس کے معنی ایک ماننا اور ایک سے زیادہ ماننے سے انکار کرنا ہے۔ شریعت کی زبان میں یہ عقیدہ رکھنے کا نام توحید ہے کہ: باری تعالیٰ اپنی ذات، صفات اور جُملہ اوصاف وکمالات میں یکتا ہے اور بے مثال ہے۔ اُس کا کوئی ساجھی یا شریک نہیں، کوئی اُس کا ہم پلّہ یا ہم مرتبہ نہیں۔ صرف وہی بااختیار ہے۔ اُس کے کاموں میں کوئی دخل نہیں دے سکتا اور نہ ہی اُسے کسی قسم کی امداد کی ضرورت ہے۔ حتیٰ کہ اس کے نہ اولاد ہے، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا ہے، وہ اپنی شانِ ربوبیت میں منفرد ہے۔ اس کے کسی وصف میں اور خاص طور پر اس کی ربوبیت میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ عبادت اور بندگی کے لائق بس وہی ہے۔ اس کا کوئی ساجھی اور ہمسر نہیں۔ (۱)

اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے تمام مضمرات اسی عقیدۂ توحید کی تفسیر وتوضیح دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کا اسلامی نظریۂ وحدۃ الوجود، (۲) وجدان (۳) تصورِ زمان ومکان، (۴) ذات باری باری تعالیٰ بطور انائے کامل، (۵) نظریہ جبر و قدر، (۶) اور اُن کی بیان کردہ صفات باری تعالیٰ، (۷) کا مرکز ومحور عقیدۂ توحید ہی کا اثبات ہے۔ سچ کہا ہے ڈاکٹر این میری شمل نے کہ:

''اگر اقبال کے افکار کو کسی نظام کے تابع کہا جائے تو وہ نظام عقیدۂ توحید ہے''۔ (۸)

اقبال نے اپنے خطبات میں عقیدۂ توحید ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے ذات باری کو مطلق حقیقت قرار دیا ہے اور اسی عقیدے کی روشنی میں وہ اللہ تعالیٰ کی انفرادیت (انا)، آزاد تخلیقی ارادہ، قدرتِ کاملہ، خلاقیت، علم الٰہی، اُس کے اختیارِ کل اور ماورایت کے اثبات کی سعی نہ صرف فلسفیانہ استدلال سے کرتے ہیں بلکہ قرآن وحدیث سے بھی اسناد لاتے ہیں۔ (۹) مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے درست کہا ہے:

۱۔ ابوبکر جابر الجزائری، الشیخ، عقیدۃ المومن، مترجم: نصیر احمد ملی، راولپنڈی، تنظیم الدعوۃ الی القرآن والسنۃ، سن ندارد، ص ۱۰۳۔۱۰۴۔

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۴۵ تا ۱۳۹

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''زمان ومکان'' کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''خودی'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''جبر وقدر'' کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

۷۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''صفات باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۸۔ این میری شمل، ڈاکٹر، پروفیسر، شہپرِ جبریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۱۱۶

۹۔ اِن تمام امور پر گذشتہ اوراق میں بحث ہو چکی ہے۔

''حقیقت یہ ہے جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معاً خیال گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر وتشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہوسکتی''۔(۱)

اقبال مثنوی ''اسرارِ خودی'' کے انگریزی ترجمے کے تعارف میں لکھتے ہیں:

''خدا خود ایک فرد ہے۔وہ غیر معمولی، یکتا اور بے نظیر فرد ہے''۔(۲)

یہ بیان، اسلامی تصورِ حقیقت مطلق اور عقیدۂ توحید کے عین مطابق ہے۔مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کی شخصیت سے ہماری مراد کیا ہے اور اگر وہ فرد ہے تو غیر معمولی، یکتا اور بے نظیر فرد کیسے ہے۔اقبال نے اس سوال کا جواب اپنے خطبات میں بڑی خوبی سے دیا ہے، اور بڑی وضاحت سے یہ بتایا ہے کہ ذاتِ الٰہ کا تصور کیا ہے اور وہ کس طرح ایک یکتا و بے مثال فرد ہے۔دراصل اقبال نے ذاتِ باری کی واحدنیت اور انفرادیت ہی کے اثبات کی خاطر اُسے ایک ''انا'' (Self) قرار دیا ہے۔اقبال نے بڑی وضاحت سے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ذاتِ باری کی خودی کی نوعیت کیا ہے۔(۳) اقبال حقیقتِ مطلق کے قرآنی تصور پر توجہ مبذول کرتے ہیں اور سورۂ اخلاص پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور اس کی توضیح سورۂ اخلاص کی صورت میں کرتا ہے۔(۴) اقبال تصورِ توحید کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مکمل بے مثل اور یکتا فرد کا تصور لازمی طور پر اس معاندانہ رجحانِ تولید سے برتر ہونا چاہیے جو فردیتِ کاملہ کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصورِ خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دھراتا ہے۔(۵) اسی طرح اقبال آیۂ نور سے بھی ذاتِ باری کی فردیت پر استدلال کرتے ہیں۔(۶) اور یوں وہ دراصل توحید یعنی ربِ کائنات کی وحدانیت اور انفرادیت کا اثبات چاہتے ہیں۔

اقبال، ذاتِ باری کی لاشریک وحدانیت کے قائل ہیں اور توحید کے خالص اسلامی تصور کے داعی ہیں۔لہٰذا خطبہ پنجم میں اس عقیدہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''جو نکتہ بنیادی طور پر ذہن میں رہنا چاہیے وہ یہ ہے کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کے وجود کو بھی تسلیم کرتے تھے اگرچہ وہ اُن

۱۔سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۲۷

2.Nicolson, R.A, The Secrets of the Self, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1975, P.17.

۳۔دیکھیے مقالہ ہٰذا صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹

۴۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۳

اس کی تفصیل گذشتہ اوراق میں گزری ہے۔

۵۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۴

۶۔ایضاً، ص ۸۴۔۸۵

کی پوجا نہیں کرتے تھے۔ مگر اسلام ہر طرح کے جھوٹے خداؤں کے وجود کا منکر ہے''۔(۱)

اسی طرح خطبہ ششم میں فرماتے ہیں:

''نئی ثقافت نے دنیا کی وحدت کی بنیادی اُصول توحید میں دریافت کی یہ (اسلام) کسی تخت وتاج کی بجائے خدا سے وفاداری کا طالب ہے اور خدا پر ہی زندگی کے تمام مطلق روحانی بنیادوں کا انحصار ہے۔ خدا سے وفاداری کا مطلب خود انسان کی مثالی فطرت سے وفاداری ہے۔ جیسا کہ اسلام نے سمجھا ہے زندگی کی مطلق روحانی اساس ازلی ہے اور تغیر وتنوع میں اپنا اظہار کرتی ہے''۔(۲)

اقبال، جب ذاتِ باری کو محیطِ کل، زندگی اور فکر کا منبہ اور غنی عن العلمین (۳) کہتے ہیں تو یقیناً توحید ہی کا پرچار کررہے ہوتے ہیں۔

اقبال، توحید کو ذاتِ باری کی ''انا'' سے متعلق کرتے ہیں اور اس طرح ذاتِ باری کی فردیت کے ذریعے اُس کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ اس پر اقبال سورۂ اخلاص اور آیہ نور (۴) کے علاوہ دعا اور نماز سے بھی اشتہاد کرتے ہیں۔

''وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (۶۰:۳۰)

''اور تمہارے رب نے فرمایا ہے مجھے پکارو، میں تمہاری دعا قبول کروں گا''۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (۲:۱۸۶)

''اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے حبیبؐ) میرے بندے، میرے متعلق تو (انھیں بتاؤ) اور میں (ان کے) بالکل نزدیک ہوں، قبول کرتا ہوں دعا، دعا کرنے والے کی جب وہ دعا مانگتا ہے۔''(۵)

اقبال توحید پر ذاتِ باری تعالیٰ کے ذاتی اسم ''اللہ'' سے بھی اشتہاد کرتے ہیں:

''انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے''۔(۶)

یوں اقبال نے، توحید کی تفسیر اور اثبات کے ضمن میں فلسفیانہ انداز کو بروئے کار لاتے ہوئے، قرآن مجید کی روشنی میں، عالمانہ بحث کر کے اسلام کی تشکیلِ جدید کی سعی مشکور کی ہے۔ کینتھ کریگ (Kenneth Cargg) لکھتے ہیں:

''تصانیفِ اقبال جدید فکر کی روشنی میں اساسی ارکانِ اسلام کی تشریح وتوضیح کی کوشش پر مبنی ہیں اور وہ 'شہادت' کے وہ معانی بتاتا ہے جس سے بعض متجدد مسلمان بھی دنگ رہ جاتے ہیں''۔(۷)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۷۴

۲۔ ایضاً، ص ۱۸۰۔۱۸۱

۳۔ ایضاً، ص ۷۴۔۷۵

۴۔ گذشتہ اوراق میں یہ حوالے آ چکے ہیں۔

۵۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۳۵

۶۔ ایضاً، ص ۸۳

7 Kenneth Cragg, Call of the Minaret, New Yark1956,P.46.

اس طرح اقبال کے افکار میں ذاتِ باری تعالیٰ کے تمام مباحث کم وبیش اسی اثبات وتفسیرِ توحید پر مبنی ہیں۔ اقبال نے اسلام کے اس عظیم الشان عقیدہ کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے، اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے خدوخال اس طور پیش کیے ہیں کہ اس سے ذاتِ باری کی وحدانیت وانفرادیت کے اثبات کی فلسفیانہ راہ ہموار ہوتی ہے تو ساتھ ہی ساتھ اسلامی عقیدۂ توحید کی حقانیت ثابت ہوتی ہے۔

اقبال نے خطبات کے علاوہ اپنی شاعری میں بھی عقیدۂ توحید کی وضاحت کی ہے۔

رشتۂ بالم یکُن باید قوی
تا تو در اقوامِ بے ہمتا شوی (۱)

آنکہ ذاتش واحد است و لاشریک
بندہ اش ہم در نسازد با شریک (۲)

لیکن زیادہ تر اشعار اس عقیدہ کی توضیح پر نہیں بلکہ انسان بالخصوص مومن پر اس عقیدہ کے اثرات کی توضیح پر مبنی ہیں۔ اس طرح بقول سید نواب عالم بارہوی:

''اقبال نے اس عقیدہ کی جو تعبیر کی ہے وہ بڑی نرالی ہے، اقبال نے یہ فلسفہ پیش کیا ہے کہ توحید سے خدا کی وحدانیت کا اقرار اور ہر قسم کے کفر وشرک سے انکار تو ہوتا ہی ہے لیکن دراصل اسی عقیدے سے کائنات میں انسان کی عظمت وبزرگی قائم ہوتی ہے''۔ (۳)

اقبال کے نزدیک عقیدۂ توحید وحدتِ خدا کا مظہر ہوتے ہوئے انسان کی انفرادی زندگی کو بھی وحدت بنا دیتا ہے اور مذہبی سیاسی احزاب کو یکتائی بخشتا ہے لہٰذا وہ مثنوی رموزِ بے خودی میں یہ عنوان قائم کرکے اس مطلب پر مبنی اشعار لکھتے ہیں:

''درمعنیٔ اینکہ جمعیتِ حقیقی از محکم گرفتن نصب العین
ملّیہ است ونصب العین امتِ محمدیہ حفظ ونشرِ
توحید است'' (۴)

اقبال کے نزدیک عقیدۂ توحید زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اُن کے مطابق یہ تصور

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۶۴

۲۔ ایضاً

۳۔ نواب عالم بارہوی، سید، کرنل، بصیرتِ اقبال، راولپنڈی پیپ بورڈ پرنٹرز، ۱۹۹۲ء، ص ۱۵۶۔

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۳۷

اسلام کے لیے موجبِ قوت رہا ہے اور اسلام کا خلاصہ یہی عقیدہ ہے، لہٰذا وہ اس تصور کو بار بار بیان کرتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان رقمطراز ہیں:

''توحید کے عقیدے کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بے شمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا اور یہی تمام اداروں کی اچھائی برائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلۂ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گہرا تعلق ہے''۔(۱)

مسئلۂ توحید قرآنِ حکیم کے بنیادی اور اساسی موضوعات میں سے ہے۔ اس مسئلے کو ثابت کرنے کے لیے اگرچہ قرآن حکیم کی متعدد آیاتِ بینات میں دلائل و براہینِ قاطعہ موجود ہیں لیکن ''سورۃ الاخلاص'' جس کو سورہ توحید بھی کہا جاتا ہے، میں اللہ رب العزت نے اپنی توحید کا جو جامع تصور عطا فرمایا ہے وہ کسی اور مقام پر نہیں۔

اس سورہ میں توحید کے پانچ بنیادی ارکان بیان کیے گئے ہیں۔ اگر ان پانچ ارکان اور اجزاء کو ملا لیا جائے تو عقیدہ توحید مکمل ہو جاتا ہے لیکن اگر ان میں سے کسی ایک رکن کی خلاف ورزی عقیدۃً ہو جائے تو عقیدہ میں شرک داخل ہو جاتا ہے۔(۲)

اقبال نے اپنے خطبات میں اسی سورت سے، توحید پر استدلال کیا ہے۔(۳) اور مثنوی ''رموزِ بے خودی'' میں تفسیر سورۂ اخلاص کا پورا ایک باب قائم کر کے اس سورۃ کی ہر آیت سے حاصل ہونے والی حکمت کو بڑے بلیغ انداز میں پیش کیا ہے۔(۴)

دینِ اسلام میں عقیدۂ توحید کا سادہ اور بنیادی مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے سوا تمام معبودوں کی نفی کی جائے اور صرف اللہ تعالیٰ کے معبودِ حقیقی ہونے کا اثبات کیا جائے۔(۵) اسی توحید خالص کا اظہار کلمۂ شہادت میں ہوا ہے:

لا اِلٰہَ اِلا اللّٰہ

یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں۔

اس کلمے میں اللہ تعالیٰ کے سوا تمام معبودوں کی نفی اور اللہ کے معبودِ حقیقی و برحق ہونے کا اثبات کیا گیا ہے۔ اس کی شہادت اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں دی ہے:

۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ص ۳۹۸

۲۔ محمد طاہر القادری، ڈاکٹر، پروفیسر، عقیدۂ توحید اور حقیقتِ شرک، لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء، ص ۴۴

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۳

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۵۶۔۱۶۵

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں'' از سید ابو الاعلیٰ مودودی، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء،

''اللہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے''۔(۱)

اور

''(تو اے پیغمبرؐ!) یقین رکھو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے''۔(۲)

اقبال کی شاعری میں یہ کلمۂ توحید طرح طرح سے اپنے جلوے دکھاتا ہے اور وہ بار بار اس کے ذریعے اعلانِ توحید کرتے ہیں۔

خودی کا سرِ نہاں لا اِلٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا اِلٰہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لا اِلٰہ الا اللہ (۳)

یوں اقبال کے نزدیک اصولِ توحید کائنات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے جس سے کثرتِ حقائق کی درست توجیہ ممکن ہے۔ اثباتِ توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔ ذاتِ الٰہی وہ حقیقتِ واحدہ ہے جس میں تمام عام معین ہے۔ اُس کی ذات تمام اشیائے عالم سے زیادہ بسیط اور اِن سب کا منشا ہے۔ حقیقی وجود صرف اُسی کا ہے وہ نقص وتقید کی تنگی سے پاک ہے۔

اقبال توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا سرمایۂ افتخار بتاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید کے منبع ہی سے اخلاق و تمدن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور مسلم قوم کی سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت اسی بنیاد پر تعمیر ہوتی ہے۔

ملتِ بیضا تن و جاں لا اِلٰہ
سازِ ما را پردہ گرداں لا اِلٰہ
لا اِلٰہ سرمایۂ اسرارِ ما
رشتہ اش شیرازۂ افکارِ ما (۴)

اقبال کا کہنا ہے کہ توحید کے عقیدے سے نفسِ انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غائب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو منزلیں طے کرانے میں مددومعاون رہا ہے۔ ذاتِ واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں جو اُس کی زندگی کو بامعنی بنا دیتی ہیں۔(۵) اصولِ توحید وہ نکتہ ہے جس

۱۔ قرآن مجید، ۳:۱۸

۲۔ ایضاً۔ ۱۹:۴۷

۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۲۷

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹۲

۵۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص ۴۰۰

کے گرد عالم چکر کاٹ رہا ہے۔ فطرت کے گوناں گوں افعال کا مقصد و منتہا یہی ہے۔ کائنات وحیات کا معمہ اسی سے حل ہوسکتا ہے۔ جب تک کہ انسان لا اِلٰہ کا رمز شناس نہ ہو جائے، اس وقت تک وہ ماسوااللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہوسکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کرسکتا ہے۔

نقطۂ ادوارِ عالم لا اِلٰہ
انتہائے کارِ عالم لا اِلٰہ (۱)

لا والّا احتسابِ کائنات
لا والّا فتح بابِ کائنات
ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف ونوں
حرکت از لا زاید از الّا سکوں (۲)

اقبال کے نزدیک زندگی کا جلال و جمال اسی توحید کی مختلف شانیں ہیں۔ یہ عقیدہ فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بناتا ہے۔

ملتے چوں می شود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست (۳)
فرد از توحید لاہوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود
ہر دواز توحید می گیرد کمال
زندگی ایں را جلال آں را جمال (۴)

دیکھیے: اقبال کس طرح شاعری کی زبان میں عقیدۂ توحید کی تفاصیل بیان کررہے ہیں۔ نہ صرف عقیدۂ توحید بیان ہورہا ہے بلکہ اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق بھی واضح ہورہا ہے۔ یہاں جو اقبال توحید کے اثر سے فرد کے لاہوتی اور ملت کے جبروتی بننے اور زندگی کے جلال و جمال حاصل کرنے کا ذکر کررہے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ قوی، جبار،

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص۱۳۹

۲۔ ایضاً، ص۸۱۳

۳۔ ایضاً، ص۷۸۱

۴۔ ایضاً، ص۷۸۰

جلیل اور جمیل ہے۔ جب بندہ عقیدۂ توحید پر ایماں لاتا ہے اور اس عقیدے میں پختہ ہوجاتا ہے تو اللہ بندے کو اپنی یہ صفات عطا کردیتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز (۱)

اقبال کا عقیدہ ہے کہ توحید پر کامل ایمان لانے سے اللہ بندے کو وہ قوت عطا کرتا ہے کہ یہ توحید اُس کے ہاتھ میں برہنہ شمشیر بن جاتی ہے اور وہ ہر قسم کے خوف اور حزن ویاس سے محفوظ ہوجاتا ہے۔

چو عصائے لاالہٰ آری بدست
ہر طلسم خوف را خواہی شکست (۲)

نقطۂ ادوار عالم لاالہٰ
انتہائے کار عالم لاالہٰ (۳)

بیم و شک میرد عمل گیرد حیات
چشم می بیند ضمیرِ کائنات
چوں مقامِ عبدہٗ محکم شود
کاسۂ دریوزہ جامِ جم شود (۴)

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا اِلہٰ میں ہے (۵)

تانہ رمز لاالہٰ آید بدست — بند غیر اللہ را نتواں شکست
پیشِ غیر اللہ لا گفتن حیات — تازہ از ہنگامہ او کائنات (۱)
قوتِ سلطان و میر از لاالہٰ — ہیبتِ مردِ فقیر از لاالہٰ (۱)

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۴۲۴
۲۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۴۲
۳۔ایضاً،ص ۱۳۹
۴۔ایضاً،ص ۹۲
۵۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص ۳۹۵

عقیدۂ توحید اللہ کے سوا تمام معبودوں یعنی غیر اللہ کی نفی اور معبودِ حقیقی یعنی اللہ کی وحدانیت کا اثبات کرتا ہے۔
اور لا إلہٰ إلا اللہ اسی نفی و اثبات کا مظہر ہے جس کا اظہار ''لا'' اور ''اِلا'' کے ذریعے ہوا ہے۔ صوفیاء نے اِن کلمات سے نفی و اثبات کے خوب معنی اور نکتے پیدا کیے ہیں۔ اقبال بھی انہی روایات کے امین ہیں۔ لہٰذا انھوں نے بالخصوص اپنی فارسی شاعری میں اس نفی و اثبات سے خوب فائدہ اُٹھایا ہے اور اِن سے طرح طرح کے اسرار و رموز بیان کیے ہیں۔ اقبال ''لا'' اور ''الا'' کے ذریعے انتہائی دلکش انداز میں غیر اللہ کی مکمل نفی اور حقیقتِ مطلق، اللہ کا اثبات کرتے ہوئے عقیدۂ توحید کے پرچار کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔

نکتہ می گویم از مردانِ حال — اُمّتاں را لا جلال الا جمال
لا و الّا احتسابِ کائنات — لا و الّا فتحِ بابِ کائنات (۳)

لا و الّا ساز و برگِ امتاں
نفیٔ بے اثبات مرگِ امتاں (۴)

ہر کہ اندر دستِ او تیغِ لاست
جملہ موجودات را فرما نروا ست (۵)

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا اِلّا
پیامِ موت ہے جب لا ہوا اِلّا سے بیگانہ (۶)

مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' کی نظم ''لا الٰہ الا اللہ'' (۷) جس کے چیدہ چیدہ اشعار پیش کیے گئے ہیں، تو پوری عقیدۂ توحید کے بیان پر مشتمل ہے اور پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس طرح بقول پروفیسر ڈاکٹر این میری شمل:

> ''اقبال عمر بھر نغمۂ توحید الاپتے رہے اور خدائے حی و قیوم سے استمداد کرتے رہے۔ عقیدہ توحید سے ان کے بقول مومن کو تقویت ملتی ہے۔ انھوں نے مثنوی رموزِ بیخودی، بالِ جبریل اور پس چہ باید کرد، وغیرہ میں یہ نکات بار بار واضح کیے

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ۸۱۳
۲۔ ایضاً، ص ۸۸۱
۳۔ ایضاً، ص ۸۱۳
۴۔ ایضاً، ص ۸۱۵
۵۔ ایضاً، ص ۸۱۵
۶۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۷۶
۷۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۱۳۔۸۱۵

ہیں کہ توحید مسلمانوں کو غیر معمولی ایمانی قوت مہیا کرتی ہے یہ مردِ مسلماں کے ہاتھ میں ایک شمشیرِ برہنہ ہے۔ یہ عقیدہ اگر مومن کے تن من میں مکمل طور پر سرایت کر جائے وہ ہر قسم کے خوف وحزن سے محفوظ رہتا ہے''۔(۱)

اور ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

''توحید کے عقیدے کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بے شمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا اور یہی تمام اداروں کی اچھائی برائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلۂ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گہرا تعلق ہے''۔(۲)

یوں اقبال کے خطبات اور شاعری میں سے عقیدۂ توحید کے اثبات، تفسیر و توضیح اور اس تصور کی عظمت وجلالت پر مبنی یہ نکات اس حقیقت کا ناقابلِ تردید ثبوت ہیں کہ اقبال، عقیدۂ توحید پر کامل ایمان رکھتے تھے۔ یہ حقائق اور ایک مستشرق اقبال شناس کا یہ بیان کہ:

''اقبال عمر بھر نغمۂ توحید الاپتے رہے اور خدائے حی وقیوم سے استمداد کرتے رہے''۔(۳)

اُن لوگوں کے لیے لمحہ فکریہ ہے جو وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی توضیح کو اقبال کے اسلامی وحدۃ الوجود پر مبنی تصورِ حقیقتِ مطلق (۴) پر منطبق کرتے ہوئے اسے خطرناک شرک قرار دیتے ہیں۔(۵)



۱۔ این میری شمل، ڈاکٹر، پروفیسر، شہپرِ جبریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۱۱۸

۲۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص ۳۹۸

۳۔ مکمل اقتباس اور حوالہ ابھی گزرا ہے۔

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۵۔ مثلاً دیکھیے الطاف احمد اعظمی کی کتاب ''خطباتِ اقبال۔ ایک مطالعہ'' پوری کتاب میں اسی موقف کو ثابت کرنے میں زورِ قلم صرف کیا گیا ہے۔

باب سوم

اقبال اور مغربی فلاسفہ

کانٹ (KANT)

منطقی ایجابی فلاسفہ کے نزدیک ہمارا سارا علم ہمارے حواس تک محدود ہے اور یہ اس حد تک محدود ہے کہ جو چیز بھی ہمارے دائرۂ حواس سے خارج ہے، اس کا فہم ہم کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ مابعد الطبیعیات کا علم بھی چونکہ ہمارے احاطۂ ادراک میں نہیں آ سکتا لہٰذا اس کا حصول ناممکن ہے اور اسی لیے یہ علم ناممکن ہے۔ یونانی ارتیابیت پرستوں سے لے کر انیسویں صدی تک مختلف قسم کی تنقیدیں مابعد الطبیعیات کے مسائل پر کی جاتی رہی ہیں۔(۱) اگر ہم جدید فلسفہ پڑھیں تو David Hume اور کانٹ Kant دو ایسے مفکر ملیں گے جنھوں نے مابعد الطبیعیات کا اخراج علمیاتی بنیادوں پر کیا۔ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے علم کو ناممکن قرار دیا۔ اُس کے خیال میں مابعد الطبیعیات کا علم اس لیے ناممکن ہے کہ انسان یا انسانی ذہن کی مخصوص ساخت ہی کچھ اس قسم کی ہے کہ وہ ماورائی حقیقت کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ انسانی ذہن جس شے کا بھی علم حاصل کرے گا وہ مظہر ہوگی، شے فی نفسہٖ کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ علم صرف حسی تجربہ کے دائرہ تک ہی محدود رہے۔(۲) کانٹ کہتا ہے کہ ہماری علم حاصل کرنے کی صلاحتیں صرف مظاہر تک محدود ہیں۔ ہم عقلی اور فکری سطح پر حقیقتِ مطلقہ کا یقین نہیں کر سکتے۔(۳) انسانی ذہن پوری کائنات کا مکمل علم، مربوط فہم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ ذہنِ انسانی کائنات سے متعلق حصول علم کے لیے کافی حسّی ذرائع نہیں رکھتا اس لیے یہ اس طرح کے حسّی تجربے کے ماورا جا کر حقیقتِ مطلقہ کا سراغ لگانا چاہتا ہے انسانی تجربہ تو صرف انسان کو مظاہر کا علم ہی فراہم کرتا ہے پھر بھی اس کا ذہن اسے اس بات سے مطلع رکھتا ہے کہ ایک نہ ایک مطلق وجودیاتی حقیقت جو حقیقتاً شے فی نفسہٖ (عین) ہو اپنا یقینی وجود رکھتی ہو اور یہ کہ یہی شے فی نفسہٖ ہر مذہب کے لیے ایک حقیقی بنیاد/فریم کا کام دیتی ہو۔ مگر ذہن انسانی حقیقت مطلقہ کو محسوس کیے جانے کے لیے مناسب آلات سے لیس نہیں ہے اور یہ کہ انسان اپنے تجربے کی دنیا سے ماورا جا کر اس حقیقت کو پانے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اشیائے فی نفسہٖ چونکہ غیر محسوس ہوتی ہیں اور اسی لیے یہ تجربے کی زد میں نہیں آ پاتیں چنانچہ انسان اس کائنات کے پس پشت کسی حقیقتِ مطلقہ سے ہمیشہ ہی لاعلم/لاادری ہی رہتا ہے۔ کانٹ کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ مابعد الطبعیاتی طور پر کوئی حقیقی وجود انسانی علم کی دسترس سے باہر کی چیز ہے۔ (کانٹ کا مشہور مقولہ کہ مابعد الطبیعیات ناممکن ہے) اس لیے کانٹ کے نظام فکر کو ہم مابعد

۱۔ دیکھیے: فلسفے کے بنیادی مسائل از قاضی قیصر الاسلام صفحہ ۳۸۲ تا ۳۹۱

تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل از قاضی قیصر الاسلام صفحہ ۳۶۲ تا ۳۴۷

فلسفۂ جدید کے خدوخال مرتبہ پروفیسر خواجہ غلام صادق صفحہ ۷۷ تا ۱۱۹

2.Kant Immanual, Critique of Pure Reason, Eng. Tr: N.K. Smith, London, Macmillan, 1963, P. 93.

۳۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، ''منطقی اثباتیت'' مشمولہ فلسفۂ جدید کے خدوخال، مرتبہ پروفیسر خواجہ غلام صادق، ص ۴۶

الطبعیاتی لاادریت کے معروف فلسفوں سے تعبیر کر سکتے ہیں۔(۱)

بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

"With regard to God, Kant thinks thaty it is not possible to prove the existence of a God as a personal being. The idea of God is to Kant the expression of the need of reason for a perfect unity. But it is difficult for him to accept the traditional methods of proving. His exitence, for, according to him, we thereby overstep the limits of experience. What is not the object of experience cannot be known or proved to exist. He takes up all the three forms of proof for the existence of God and refutes them one by one and arrives at the conclusion that mere coneptual thougt cannot give us any knowledge of the reality of soul, God and the world. (2)

جرمنی میں عقلیت کی انتہا پسندی نے جس کے مبلغ ولف وغیرہ تھے، مذہب میں سے عقائد کو اس لیے نکال پھینکا کہ یہ نا قابل ثبوت تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات میں نظریہ افادیت Utliterianism نے جنم لیا جس کی رو سے وہی اخلاق معتبر ٹھہرے جس سے انسان کو مادی فائدہ پہنچے۔ اور آخر کار عقلیت پسندی نے عقیدہ یا ایمان کو مکمل طور پر ختم کر دیا اور یوں لادینیت کا دور دورہ شروع ہوا۔ کانٹ کے عہد میں یہی صورت حال تھی۔ چنانچہ اس جرمن نابغہ نے انسانی عقل کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری سمجھا اور اپنی کتاب عقل محض کی تنقید Critique of pure reason میں انسانی عقل کی حدود کو بے نقاب کر کے یہ ثابت کیا کہ عقل کا دائرہ عمل لامحدود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ دنیا کی ہر شے یا حقیقت کا علم وشعور حاصل کرنے کی استطاعت نہیں رکھتی۔ کانٹ کے اس تنقیدی جائزہ سے عقلیت پسندوں کی تمام کاوشوں کو خاک میں ملا کر رکھ دیا۔(۳)

اقبال، چونکہ خود عقلیت کی انتہا پسند روش کو رد کرتے ہیں۔(۴) لہٰذا وہ کانٹ کے اس کردار کے معترف ہیں:

''جرمنی میں عقلیت کا مذہب کی حلیف کے طور پر ظہور ہوا مگر اسے جلد ہی احساس ہو گیا کہ مذہب کا اعتقادی پہلو دلیل و برہان کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس کا صرف ایک ہی حل تھا کہ عقیدے کو مذہب کی مقدس دستاویز سے الگ کر دیا جائے۔ مذہب سے عقیدے کو ہٹا دینے سے اخلاق کا افادی پہلو سامنے آیا اور یوں عقلیت نے لادینیت کی فرمانروائی کو مستحکم کر دیا۔ جرمنی میں کانٹ کی پیدائش کے وقت الٰہیات کا کچھ ایسا ہی حال تھا۔ (اس کی کتاب ''تنقید عقل محض'' نے

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، جدید فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، صفحہ ۳۳۲، ۳۳۳

2.Dar, B.A, Iqbal and Post- Kantian Voluntarism, Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1956, P.23.

۳۔ محمد معروف، ڈاکٹر، علم اور روحانی تجربہ (تسہیل) مشمولہ تسہیل خطبات اقبال، ص ۲۷

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

جب انسانی عقل کی تحدیدات کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا تمام کام دھرے کا دھرارہ گیا۔ لہٰذا کانٹ کو جرمنی کے لیے بجا طور پر خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا گیا ہے۔"(۱)

تاہم، اقبال، کانٹ کے انکارِ مابعد الطبیعیات کے نظریے سے کسی طور متفق نہیں جس نے کانٹ کو ذاتِ باری کے علمی یا شعوری امکان کے انکار کی منزل تک پہنچایا اور وہ اس امر سے اتفاق نہ کر سکا کہ ہم حقیقتِ مطلقہ کا ادراک کر سکتے ہیں۔ (۲) اقبال ان نظریات پر زبردست تنقید کرتے ہوئے مابعد الطبیعیات اور مذہب کا اثبات کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عام تجربی علم سے بھی آگے علم کے اور بھی مراتب ہیں جن کے ذریعے، حقیقتِ مطلقہ کے ادراک تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ محمد سہیل عمر لکھتے ہیں:

"کانٹ کو مابعد الطبیعیات کا علم ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کا سبب کانٹ کے خیال میں یہ تھا کہ محسوس کے سوا چونکہ کسی اور معلوم کی تجربی تصدیق ممکن نہیں لہٰذا محسوس کے سوا اور کسی حقیقت کا یقینی علم بھی ممکن نہیں۔ اقبال نے یہاں یہ نکتہ بڑھایا کہ اگر مذکورہ تجربے کا دائرہ وسیع تر کر دیا جائے اور محسوسات کے علاوہ تجربے کی کسی اور نوع اور کسی ڈھب کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے۔ اس دائرہ میں وسعت پیدا کرنے کے لیے اقبال کہتے ہیں کہ انسان کا ایک اور بھی داخلی یا باطنی تجربہ ہے جسے وقوف مذہبی (Religious Experience) یا وقوف سری (Mystical Experience) کہا جاتا ہے یا وجدان کا نام دیا جا سکتا ہے۔"(۳)

کانٹ کے برخلاف جس نے علم کو صرف تجربی حقیقت تک محدود کر دیا، اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسان حیات مطلق کا ادراک عقل محض اور قوت مدرکہ سے حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ایک غیر معمولی تجربہ کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے جس کو "وجدان" یا "عشق" کہتے ہیں۔ عشق اس جذب و شوق اور جوش و عمل کا نام ہے جو کسی مقصد کی لگن میں ہو۔ عشق وہ نور ہے جو ایک ذرۂ بے مایہ پروانگی سکھاتا اور زندگی کی شب تاریک کو فروزاں کر دیتا ہے۔ عشق کی تادیب سے عقل کی سرکشی و ہرزہ گردی دور ہوتی ہے۔ عشق سے وہ جرات پیدا ہوتی ہے جو انسان کو خدائی کا رازدان بناتی اور اسے خدا سے قریب تر کرتی ہے۔ عشق کائنات میں حسن و جمال تلاش کرتا ہے اور انسانی فطرت کو کمال پر پہنچاتا ہے۔ جذبہ عشق انسان اور ذات مطلق کی انفرادیت کو باقی رکھتا اور دونوں میں ایک لطیف پردہ حائل کرتا ہے۔

کانٹ نے اپنی کتاب "Critique of pur Reason" میں یہ سوال اٹھا کر کہ "کیا مابعد الطبیعیات ممکن ہے" اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ اپنے اس منفی جواب کے ضمن میں اس نے جو وجوہات پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص۱۹

2 See "The Mission of Ghazali, Kant and Iqbal" by Dr. M. Maruf, The Pakistan Times, 20 Oct, 1978.

۳۔ محمد سہیل عمر، خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں، ص۹۶۔

ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ ہمارا علم زمان ومکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرآت۔ اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذات خود کیا ہیں ہم نہیں کہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلہ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے غلاف سے نکالنا ہوگا۔ اس طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں ہے۔ اگر زمانہ نہیں تو تغیر نہیں۔ علاوہ ازیں کانٹ کے نزدیک زمان ومکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے صرف ہمارے شئون یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی ہیں اور موضوع یعنی ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان ومکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان ومکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر ''شے کما ہی'' یا شے بذاتہٖ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی ''شے کما ہی'' کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔(۱)

انہی وجوہات کی بنا پر کانٹ نے مابعد الطبیعیات کا انکار کیا اور اس بات کا بھی قائل نہ ہوسکا کہ ذاتِ باری کا ادراک ممکن ہے۔ اقبال، کانٹ کے اس موقف سے اتفاق نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک وجدان (۲) کے ذریعے نہ صرف مابعد الطبیعیات کا اثبات ممکن ہے بلکہ اس کے ذریعے حقیقت مطلقہ تک رسائی بھی ممکن ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کا مکمل اور صحیح ادراک عقل اور فکر کے ذریعے تو واقعی ناممکن ہے اور محض تجربی اور عقلی طریقہ مابعد الطبیعیاتی مسائل میں قطعاً کارآمد نہیں۔ مگر وجدان کے ذریعے اِن امور میں دستگاہ حاصل کی جاسکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ہمارے حسی تجربے کی عام سطح ہی وہ واحد سطح نہیں جو علم کا واحد ذریعہ قرار پائے، بلکہ اس کے علاوہ بھی تجربے کی بلند تر سطحیں ممکن ہیں جو وجدانی بصیرت عطا کرتی ہیں۔ (۳) اس وجدانی بصیرت ہی کے ذریعے مذہبی عقائد وحقائق اور ذاتِ باری تعالیٰ کا ادراک واثبات ممکن بنتا ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے ''علم اور مذہبی مشاہدہ'' دوسرے خطبے ''مذہبی واردات کے انکشافات کا فلسفانہ معیار'' پانچویں خطبے ''مسلم ثقافت کی روح'' اور ساتویں خطبے ''کیا مذہب کا امکان'' میں اِن امور پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اقبال بتاتے ہیں کہ جدید دور کا انسان دراصل اپنی عقلی سرگرمیوں کے نتائج سے مکمل طور پر مسحور ہونے کی بنا پر باطنی لحاظ سے روحانیت سے محروم زندگی گزار رہا ہے۔ (۴) کانٹ کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ وہ اپنے بنیادی تنقیدی اصولوں پر عمل

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعات، ص ۲۷۔۲۸ نیز Critique of Pure Reason, P.72-87

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا کے باب نمبر دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا کے باب نمبر دوم میں ''وجدان'' اور ''زمان ومکان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۲۲۹

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۲۲

پیرا ہوتے ہوئے ذاتِ باری کے علمی یا شعوری امکان سے منکر رہا۔ وہ اس حقیقت سے اتفاق نہ کر سکا کہ ہم علمی طور پر ذاتِ باری تعالیٰ کا ادراک کر سکتے ہیں اور اسے جان سکتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ علمی میراث تھی جو اسے مغرب کے تجربی رویے سے ملی۔ چنانچہ اُس کے نتائج منفی رہے اور وہ کوئی مثبت نتائج مرتب کرنے سے قاصر رہا۔ اس کے برعکس غزالی نے تحلیلی فکر سے مایوس ہو کر تصوف یعنی فکرِ کلی کا سہارا لیا اور مذہب کے بارے میں مثبت پہلو تلاش کرنے میں کامیاب ہو گیا:

''غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کر سکا جبکہ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لیے ایک الگ دائرہ کار دریافت کر لیا۔ نتیجتاً اس نے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ خود مکتفی حیثیت میں مذہب کے زندہ رہنے کے حق کو دریافت کر لینے میں کامیابی حاصل کر لی''۔(۱)

اس طرح اقبال تصوف (روحانی واردات) کی وقعت سے آگاہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عقلِ استدلالی اور حسی تجربے سے ماورا، وجدان کی سطح بھی ہے کہ جسے طے کر کے حقیقتِ اصلیہ تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس طرح اقبال، قرآن و حدیث اور اعلیٰ اسلامی تصوف سے روشنی لیتے ہوئے، فلسفیانہ انداز میں استدلالی علم اور تجربے کی عام سطح سے بلند تر وجدانی تجربے کی سطحوں کو ثابت کرتے ہیں اور یوں مابعد الطبیعیات کے امکان اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہوئے کانٹ کے استدلال کا مسکت جواب دیتے ہیں۔

اقبال، کانٹ کے اس خیال سے تو پوری طرح متفق ہیں کہ زمان و مکان معروضی نہیں ہیں، ایسا کوئی موجود بذات خلا نہیں ہے جس میں اشیا واقع ہیں اور نہ موجود بذات زمان ہی ہے جو ایک خط کی طرح ہو جس پر ہم حرکت کرتے ہوں۔ کانٹ کی طرح، اقبال کے نزدیک بھی زمان و مکان موضوعی ہیں۔(۲) لیکن جہاں کانٹ زمان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیائے ظاہری ہی کا ہے، تو یہاں اقبال کانٹ سے اختلاف کرتے ہیں کہ ''شے کما ہی'' یعنی حقیقتِ شے کا علم ممکن نہیں:

''کانٹ کا یہ نظریہ آسانی کے ساتھ قبول کرنا ممکن نہیں۔ یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ سائنس کے نئے انکشافات کے پیش نظر، کانٹ کی سوچ کے علی الرغم، عقلی بنیادوں پر الٰہیات کا ایک نظام استوار کرنا ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ مادہ اپنی ماہیت میں روشنی کی منضبط لہروں یعنی نوری امواج سے عبارت ہے، کائنات محض فکر کا ایک عمل ہے، زمان و مکان متناہی ہیں اور ہیزن برگ کا فطرت کے غیر متعین ہونے کا اُصول۔ مگر ہمارے موجودہ مقاصد کے لیے ضروری نہیں کہ ہم اس نقطہ پر تفصیل سے روشنی ڈالیں''۔(۳)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۹

۲۔ ملاحظہ ہو مقالہ ہذا، باب دوم میں ''زمان و مکان'' کی بحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۱۶

اس طرح جہاں تک تجربے کی عام سطح کا تعلق ہے تو اقبال، کانٹ کے اس خیال سے اتفاق کرتے ہیں کہ مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ لیکن وہ ساتھ ہی یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ کیا تجربے کی یہ عمومی سطح ہی وہ واحد سطح ہے کہ جس سے علم حاصل ہوسکتا ہے:

''کانٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کرلیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں۔ چنانچہ واحد سوال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے''۔(۱)

اقبال اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں کہ تجربے کی معمول کی سطح ہی حصولِ علم کی واحد سطح نہیں ہے۔ اس ضمن میں اقبال، ہسپین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی، محی الدین ابنِ عربی کا یہ چونکا دینے والا قولِ بلیغ پیش کرتے ہیں کہ.

''خدا محسوس ومشہود اور کائنات معقول ہے''۔(۲)

نیز مسلمان صوفی شاعر، عراقی (۳) کا زمان ومکان سے متعلق نظریہ پیش کرتے ہیں جو زمان ومکان کے متعدد نظامات کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ یعنی اس ایک نظام کے علاوہ جس سے ہم باخبر ہیں، زمان ومکان کے اور بھی بہت سے نظامات ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان ومکان بھی ہے جو صرف ذاتِ الٰہیہ سے منسوب ہے۔(۴) لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ ہم جسے کائنات یا عالمِ خارجی کہتے ہیں عقل ہی کی ایک تعبیر ہو۔ بالکل اسی طرح تجربات ومحسوسات کے بعض ایسے مراتب کا وجود بھی ناممکن نہیں جو اپنے ربط ونظم کے لیے زمان کو مکان کے کسی مختلف نظام کا تقاضا کرتے ہوں یعنی ایسے مراتب جن میں ہمارے عام طبعی سطح کے تعقل کو نہ تو دخل ہو نہ ہی ہم اس کے ذریعے ان مراتب کا تجزیہ کرسکیں۔

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۵)
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور (۶)

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام،ص۲۱۶۔۲۱۷
۲۔ایضاً،ص۱۷
۳۔اصل میں محمود اشنوی۔ دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ ۱۹۳ حاشیہ نمبر ۲
۴۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام،ص۲۱۷ نیز ۹۳
۵۔کلیاتِ اقبال اُردو،ص۴۲۰
۶۔ایضاً،ص۴۸۶

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں (۱)

اقبال کے خیال میں زمان و مکاں کا مفہوم وجود کے فرقِ مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکان جامد، اٹل اور نہ بدلنے والے شئون نہیں ہیں جبکہ کانٹ انھیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انہی قوالب یا سانچوں میں ڈھلتا یا متعین ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان و مکان کے یہ شئون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہوسکتا ہے جو ہمارے معلوم زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو:

''کانٹ کے شئے بذاتہ، اور شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی مابعدالطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ سپین کے عظیم مسلم صوفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا ''محسوس و مشہود'' اور کائنات ''معقول'' ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زماں کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہوسکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکاں کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں''۔ (۲)

اس طرح، زمان و مکان، جنھیں کانٹ نے تمام تجربات کے سانچے قرار دیا تھا، اقبال کے نزدیک سکونی اور معین نہیں ہیں۔ اِن کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام ''مکانی زمانی'' تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہوسکتی ہیں۔ بے شک مابعدالطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پائے۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں جو ''زمانی مکانی'' تعینات سے آزاد حقیقت فی نفسہٖ کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر مابعدالطبیعیات بھی ممکن ہے۔ لہٰذا اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تر بھی ایک سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ایک نادر تجربہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نہ ادراک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر و ادراک کی حدود سے ماورا چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ تو ادراک کی گرفت میں آتی ہے اور نہ فکر کی (۳) علامہ کے نزدیک وجدان سے نفس کی ماہیت واضح ہوتی ہے۔ عام میل جول میں انسان ایک دوسرے کے اعمال کو مروجہ اصولوں کے مطابق جانچتے ہیں اور دوسروں کے متعلق وہی باتیں سمجھ میں آتی ہیں جن کے متعلق عمومی

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۹۰

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۱۷

۳۔ عشرت حسن انور، اقبال کی مابعدالطبیعیات، ص ۳۵

تصورات قائم ہوسکیں۔ کسی شخص کی حقیقی انفرادیت نہ گفتگو میں آسکتی ہے اور نہ سمجھ میں آسکتی ہے۔ نفس کو جب اپنی خلوت اور یکتائی میں حقیقت مطلقہ سے ربط پیدا ہوتا ہے اس وقت اس ماہیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس قسم کا روحانی وجدان فرد یا جماعت کی زندگی میں انقلاب پیدا کرسکتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی منطق کی گرفت میں آسکے۔ یہ وجدان لازمانی ہوتا ہے، لیکن زمانے کو دگرگوں کردیتا ہے۔ حقیقت مطلقہ عقلی تصورات اور الفاظ کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ (۱) مگر وجدان کے ذریعے اس تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے:

''مذہبی زندگی کی انتہا یہ ہے کہ ہم فرد کو ایک ایسی خودی کے طور پر دریافت کریں جو اس کی تصوراتی سطح پر قابل بیان روزمرہ کی عادی فردیت سے کہیں زیادہ گہری ہو۔ ''حقیقی ذات'' سے تعلق کی بنا پر خودی اپنی انفرادیت، اپنی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کو دریافت کرتی ہے اور اسے احساس ہوتا ہے کہ اس مرتبے اور حیثیت میں زیادہ بلند مقامات کے حصول کے امکانات کیا ہیں۔ ٹھیک طور پر یوں کہیں گے کہ تجربہ جو اس انکشاف کی طرف لے جاتا ہے وہ اس عقلی حقیقت کو تصوراتی سطح پر منظم نہیں کرتا، یہ ایک بین حقیقت ہے، ایک رویہ ہے جو اس باطنی حیاتیاتی تبدیلی کے باعث پیدا ہوتا ہے جو منطقی حدود کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ وہ بذات خود ایک نئی دنیا تشکیل کرنے والے یا دنیا کو ہلا دینے والے عمل میں خود کو متشکل کرتا ہے اور محض اسی صورت میں اس لازمانی تجربے کے محتویات حرکت زماں میں خود کو جذب کرلیتے ہیں اور تاریخ ان کے مشاہدے پر مجبور ہوجاتی ہے۔ یوں نظر آتا ہے کہ ''حقیقت'' تک تصورات کے ذریعے سے پہنچنا کوئی بالکل سنجیدہ طریق کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کے برقی خلیے (الیکٹرون) کوئی حقیقی شئے ہیں یا نہیں یہ محض نشانات یا اشارات محض ایک روایت بھی ہوسکتے ہیں۔ صرف مذہب ہی جو لازمی طور پر ایک طریق زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا سنجیدہ انداز ہے''۔ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ فکر انسانی میں ہر دور اور مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے کاملانِ مذہب اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ شعورِ انسانی کے طبعی مراتب کے قرب وجوار میں بعض دوسرے مراتب بھی بالقوہ موجود رہتے ہیں۔ جن میں انسان مادی علائق سے ماوراء ہوکر ازلی وابدی حقیقتِ عظمیٰ کی نہ صرف معرفت بلکہ اس سے اتصال بھی حاصل کرسکتا ہے۔ لہٰذا ان مراتب کی موجودگی سے اگر بعض ایسے مشاہدات ممکن ہوں جو ہمارے لیے علم کا ذریعہ بن سکیں تو پھر یہ رائے سرتا سرحق بجانب ہوگی کہ مذہب یعنی روحانی نظام دراصل محسوسات ومدرکات کے ایک اعلیٰ اور برتر مرتبے سے عبارت ہے۔

اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس مسئلے پر حد درجہ سنجیدگی سے غور کریں اور اس کے تمام پہلوؤں کا علمی جائزہ لیں:

''ہر زمانے کے اور تمام ممالک کے مذہبی تجربے کے ماہرین کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عمومی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بڑی صلاحیتیں اور امکانات ہیں۔ اگر اس قسم کے حیات بخش شعور اور علم افروز تجربے کے امکانات کو کھول دیں تو مذہب کے امکان کا سوال بطور ایک اعلیٰ تجربے کے بالکل جائز ہوجائے گا اور وہ ہماری

۱۔ عبدالحکیم، ڈاکٹر، خلیفہ، تلخیصِ خطبات اقبال، ۱۳۷

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۱۸

سنجیدہ توجہ کا مرکز بن سکے گا''۔(۱)

اس طرح بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

''اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور از بس اہمیت رکھتی ہیں۔اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔صرف نظریہ اور محض حسی تجربہ، دونوں ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں ناکام رہے ہیں۔کانٹ کے برخلاف اقبال علم کو عملی و تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک شاعر فلسفی کی حیثیت سے، اپنے زورِ بیان کے ساتھ، وہ اسلامی صوفی کے دروازے پر دستک دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا اسرارِ ذات کا، اس کے اختیار اور معاد کا براہِ راست انکشاف ہو۔اس طرح ہستی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور اس کی ماہیت کا تحقق ہوسکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال وجدان کا نام دیتے ہیں۔حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقتِ مطلقہ کا درک ہی اس وجدان کا مقصود ہے''۔(۲)

نطشے (NIETZSCHE)

ہمارے اکثر اربابِ نقد و نظر نے اقبال کے فلسفۂ خودی، فلسفۂ مثالیت اور تصورِ مردِ مومن کو نطشے کی خوشہ چینی پر محمول کیا ہے۔اس قول میں کتنی صداقت ہے یہ ایک الگ قصہ ہے لیکن جہاں تک تصورِ حقیقتِ مطلق کا تعلق ہے تو یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ اس ضمن میں نطشے اور اقبال کے افکار میں بُعد المشرقین پایا جاتا ہے۔

نطشے، مذہب کا انکاری اور منکرِ خدا ہے جبکہ اقبال کے لیے مذہب ہی سب کچھ ہے، ذاتِ باری اُن کے نزدیک حقیقت الحقائق، مختارِ کل، خالق و مالک اور علت العلل ہے۔(۳) اقبال سچے اور پکے موحد ہیں۔(۴) اقبال، اللہ پر غیر مشروط ایمان رکھتے ہیں۔اُنکے نظریۂ خودی کا پہلا مرحلہ اسی، اللہ کی اطاعت سے مملو ہے یعنی اللہ کے تمام احکام کی اطاعت۔دوسرا مرحلہ یعنی ''ضبطِ نفس'' بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے احکام کی مکمل پیروی کا نام ہے یعنی وہ تمام کام اور باتیں جو اللہ کو پسند نہیں اُن سے قطع تعلق اختیار کر لینا، محرمات سے بچنا اور ہر برائی سے اپنے نفس کو بچانا۔اور اِن دونوں مراحل کا مقصد بھی کچھ اور نہیں بلکہ صرف اور صرف اُس اللہ کی رضا ہے کہ نطشے جس کے وجود ہی کا منکر ہے۔اقبال کا ''مردِ مومن'' تمام حاجات کے لیے اللہ کی مدد اور تائید کا طلب گار ہے۔اُس کی پشت پناہی کرنے والی صرف اللہ ہی کی ذات ہے،(۵) جبکہ نطشے کا ''سپر مین'' اپنی ذات ہی میں سب

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۲۱۹

۲۔عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص۱۸

۳۔زیرِ نظر تحقیق کے نتائج اسی جانب بڑھ رہے ہیں۔دیکھیے باب نمبر۲ نیز حاصلِ مطالعہ

۴۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر دوم میں ''توحید'' کے مباحث صفحہ۳۲۲ تا ۳۳۱

۵۔ابوالحسن علی ندوی، سید، مولانا، نقوشِ اقبال، مترجمہ: مولوی شمس تبریز خان، کراچی، مجلسِ نشریاتِ اسلام، ۱۹۷۶ء، ص۱۱۶۔۱۴۱

کچھ ہے۔، وہی اعلیٰ وارفع ہے، وہ اُن تمام صفات کا مجسمہ ہے جو ہم خدا سے وابستہ کرتے ہیں۔ وہ ہر عظمت کا مالک اور خیر وشر سے ماورا ہے۔ وہ خود مالک ومختار ہے اور اُسے اپنی حاجات کی تکمیل کے لیے اللہ کی کوئی ضرورت نہیں۔

نطشے مذہب کے خلاف تھا۔ اس نے عیسائیت پر تنقید کرتے ہوئے خدا کے وجود سے بھی انکار کر دیا۔ وہ اپنے عقیدے کا اظہار اس طرح کرتا ہے کہ عیسائیوں کا خدا دراصل بیماروں کا خدا ہے۔ وہ خدا جو مکڑی کی طرح کائنات کو اپنے جال میں پھنسائے ہوئے ہے۔ وہ خدا جو روحِ محض ہے صفحۂ ہستی پر الوہیت کا اتنا پست تصور ہے کہ اس کو انواع یزدانی کی ایجاد وتبلیغ کی تنزلی حرکت سے بھی فروتر کہا جاسکتا ہے۔ اسی تصور نے انسانی زندگی کو تضادِ زندگی میں مسخ کر دیا۔

مذہب اور خدا سے متعلق نطشے کے خیالات بیان کرتے ہوئے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

> ''نطشے نے خدا اور غیر فنائیت سے متعلق اپنے خیالات کا برملا اظہار کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ'' خدا مر چکا ہے اب یہاں کوئی خدا موجود نہیں'' (نعوذ باللہ) اس نے یہ بھی کہا کہ انسان کو خود اپنے آپ پر اور اپنے قوتِ بازو پر بھروسہ کرنا چاہیے اور مذہبی عقائد کی اِن خرافات سے اپنا دامن چھڑا لینا چاہیے''۔(۱)

اسی طرح بشیر احمد ڈار بتاتے ہیں:

> "Nietzsche's contemporaries believed and claimed to follow Christianity and yet Nietzsche proclaimed that God has died and it were the people who had themselves killed Him. He felt the agoney, the suffering and the misery of a goalless world go intensely at time when others were yet blind to its tremendous consequences, that he was able to experience in advance, as it were, the fate of a coming gernation. (2)

نطشے کے مطابق:

> "Man is poisoned by those who teach that salvation is found not in this world but in the next..." (3)

انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی میں نطشے کے بارے میں لکھا ہے:

> "Personally he rejected all religions. He considered supennaturalism opposed to reason, sought the roots of otherworldlines in a resentment against this

---

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، ۳۵۶

2.Bashir Ahmed Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1956, P 233.

3.Nietzsche, The will to Power, London, Macmillan, 1942, P. 256

world... " (1)

نطشے حقیقت اولیٰ کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ حسی تجربے سے ماوراء کسی حقیقت کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ وہ اوّل و آخر ایک تجربی اور عقلیت پسند ہے، لہٰذا صرف حسی ادراک میں آنے والے ٹھوس زمینی حقائق ہی پر یقین رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"I conjure you, my brethren, remain true to the earth and believe not those who speak unto you of super earthly hopes! Poisoners are they, whether they know it or not" (2)

نطشے مزید کہتا ہے:

"I love those who do not first seek a reason beyond the stars for going down and being sacrificed, but sacrifice themselves to the earth, that the earth of the Superman may hereafter arrive. (3)

ذاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں نطشے کے الفاظ یہ ہیں:

"Dead are all the Gods: now do we desire the Superman to live.... Let this be our final will at great noontide".... (4)

نطشے زرتشت کی زبانی کہتا ہے:

"For the old gods came to an end long. And verity it was a good and joyful end of Gods:

They did not die lingering in the twilight, although that lie is told. On the contrary, they once upon a time- laughed themselves to death.

That came to pass when, by a God himself, the most ungodly work was uttered, the word "there is but one God!

Thou shalt have no other gods before me".(5)

نطشے کے فلسفے میں سپرمین خدا کی جگہ سنبھال لیتا ہے لہٰذا نطشے کہتا ہے:

"Dead are all God; now we will that Superman lives".(6)

1.Encyclopedia of Philosophy, P.512.

2 Netzsche, Thus Spake Zarathustra, New York, Macmillan, 1991, P.6.

3.Ibid, P.9

4.Ibid, P. 83.

5.Ibid, P. 202.

6.Ibid, P. 83.

نطشے کے حوالے سے ڈاکٹر نذیر قیصر لکھتے ہیں:

It may be noted that belief in God, according to Nietzsche is highly detrimental for the development of human life. Actually, for him religion is symptom of decadence. (1)

مختصر یہ کہ نطشے خدا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کا تصور پورے طور پر انسان کے دل سے محو نہ ہو جائے، انسان اپنی موجودہ ذلیل غلامانہ حالت سے باہر نہیں نکل سکتا۔ جب تک لوگ دیوتاؤں اور طلسمات کے قائل تھے، سائنس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آخری بت نہیں توڑے گا، کسی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔

اقبال ایک پکا موحد، سچا خدا پرست ہے۔ وہ ذاتِ باری کو حقیقتِ مطلق، علت العلل اور انائے کامل مانتا ہے اُس کے نزدیک اللہ ہی ہر شے کا خالق و مالک، تقدیر کا پیدا کرنے والا، عالمِ کل، قدرتِ کاملہ رکھنے والا، ہماری دعاؤں کا سننے والا، محیطِ کل اور ہمیشہ زندہ و قائم رہنے والا ہے۔ (۲) لہٰذا اقبال کے لیے ہرگز ممکن نہ تھا کہ وہ کہ نطشے کے تصورِ باری تعالیٰ کی کسی طور بھی تائید کریں۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال نے نطشے کے فلسفے میں موجود اُن افکار کو سراہا ہے جن میں انھیں اسلامی تعلیمات سے مشابہت و مماثلت نظر آئی: بقول ڈاکٹر پروین شوکت علی:

''اس حقیقت کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے نیٹشے عیسائی اخلاقیات سے متنفر ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے وقت کا ممتاز فلسفی تھا۔ اقبال نے اس کی تصنیفات کا نظرِ غائر سے تفصیلی مطالعہ کیا اور اس کی فکری صلاحیت کے اُن نمایاں محاسن کو سراہا جو اقبال کی رائے میں عالمِ مادہ و عناصر کے متعلق اسلام کے نقطہ نظر سے مشابہ و مماثل تھے، لیکن اس کے ساتھ ہی اقبالؔ نے اس ضرر و نقصان سے بھی متنبہ کر دیا جو نیٹشے کا فلسفہ انسان کی روحانیت کو پہنچا سکتا تھا نیٹشے کا فلسفہ وجودِ باری کے انکار پر مبنی ہے جبکہ اقبالؔ کے نزدیک اللہ ہی حقیقت الحقائق اور علت العلل ہے اور یہی فلسفہ اسلام کے ایوان کی خشتِ اوّل ہے اس بنیادی عقیدہ کے انکار سے مسلم دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے''۔ (۳)

اسی طرح خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین، خصوصاً جلال الدین رومی سے ملے ہوئے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے ہاں خدا بھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خود اسی کے الفاظ میں ''خدا کا انتقال ہو چکا ہے'' اور جب تک انسان اس مردے کو پوجتا رہے گا وہ حقیقت سے نا آشنا رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اٹھا سکے گا۔ اقبال کے لیے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر ہو جائے''۔ (۴)

1.Nazir Qaisar, Dr., Iqbal and the Western Philosophers (A Comparative study) P.74.

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم

۳۔ پروین شوکت علی، ڈاکٹر، اقبال کا فلسفۂ سیاسیات، مترجمہ: ریاض الحق عباسی، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، سن ندارد، ص ۸۵

۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ''رومی، نطشے اور اقبال'' مشمولہ: اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۷۷

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی رقمطراز ہیں:

''اقبال کو یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ مادہ پرست یورپ کی تاریک کافرانہ فضا میں نطشے نے اسلامی تعلیمات کے ایک خاص پہلو کی شعاعیں بکھیر دی تھیں، اس لیے اقبال نے نطشے کے دل کو مومن قرار دیا، لیکن چونکہ نطشے خدا کے وجود کا منکر تھا، اس لیے اس کے دماغ کو اقبال نے کافر ٹھہرایا''۔(۱)

نطشے کا فلسفہ، خدا ہی کا نہیں بلکہ مذہب کا بھی انکار کرتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک مذہب ہی سب کچھ ہے

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذبِ باہم جو نہیں محفلِ انجم بھی نہیں (۲)

دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی (۳)

بازو تیرا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام تیرا دیس ہے تو مصطفوی ہے (۴)

اقبال کے خطبات کا تو مرکز ومحور اور مقصد ومدعا ہی اثباتِ مذہب وذاتِ باری تعالیٰ ہے۔لہٰذا بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

''نطشے کا خیال تھا کہ مذہب ایک لا یعنی اور بے معنی نظام فکر وعمل ہے۔تقریباً تمام مذاہب خدا کے وجود کا اقرار کرتے ہیں لیکن اس اقرار کی وجہ سے انسان اپنے وجود کی اہمیت کو بھول جاتا ہے، اور تقدیر یا مشیت کے پھندے میں پھنس کر یا تو وہ تمام زور خودی سے عاری ہو جاتا ہے یا عقبیٰ اور آخرت کے چکر میں پڑ کر شاپن ہار کی طرح دنیوی لذات اور خواہشات کی راہبانہ نفی کی تلقین کرنے لگتا ہے، اس طرح انسان اپنی خودی سے دُور تر ہوتا چلا جاتا ہے، اور بالآخر اُس سے یکسر محروم ہو جاتا ہے۔

اقبالؔ مذہب کی تردید میں کسی طرح بھی نطشےؔ کے ہم خیال نہیں ہیں، اُن کا خیال ہے (اور شاید نطشےؔ خود اس کا اعتراف کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے) کہ نطشےؔ کے تمام اعتراضات صرف اس مذہب کے خلاف صحیح ہیں، جس کا نام عیسائیت ہے، دُنیا میں ایک ایسا مذہب بھی آیا ہے، جو نطشےؔ کے فلسفہ کی تائید کرتا ہے، اور جو خودی کی نفی کرنے کے بجائے اس کی تائید کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے، یہ مذہب اِسلام ہے''۔(۵)

۱۔محمد شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال اور نطشے، مشمولہ: اقبالیات کے سو سال، ص ۹۴۹

۲۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۲۹

۳۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۷۷

۴۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۸۷

۵۔عشرت حسن انور، ڈاکٹر، ''اقبال اور نطشے'' مشمولہ: اقبال اور مشاہیر، مرتبہ: طاہر تونسوی، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۳ء، ص ۲۰۸

لوئس کلاڈ (Luce Claude) نے ذاتِ باری کے حوالے سے، اقبال اور نطشے کے خیالات کا تقابل یوں کیا ہے:

"Nietzsche is an atheist and iqbal a believer, the one wants to establish the kingdom of God on the earth while the other proclaims that God is dead. Divine revelation is, according to Iqbal, the supreme reward of man. for Nietzsche religion is nothing but a drug strong enough to lull the masses to sleep" (1)

نطشے کے فلسفے میں، اُس کا تصورِ خودی، انکارِ خدا اور سپرمین کا تصور، اخلاق اور مذہب دونوں کی بنیادوں کے لیے تباہ کن ہیں۔ وہ خودی کی تعریف یہ کرتا ہے کہ ''غیر خود'' کی طرف بالکل توجہ نہ کی جائے۔ نطشے کی اس تعلیم سے ہزار قسم کی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور یہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کی اسلامی تعلیمات کے یکسر منافی ہے۔ نطشے کے خیال میں فوق البشر انسان ہی حاکم بننے کے قابل ہے، وہی خیر و شر کا خالق ہے۔ وہ کسی ضابطے اور اخلاق کا پابند نہیں۔ وہ خود پسندی خود بینی، آزادی، بے باکی، بے رحمی، حکومت، دولت اور طاقت کا مظہر ہے۔ وہ خدا کی حاکمیت کا بھی قائل نہیں کیونکہ خود حاکمِ اعلیٰ ہے۔ اسی لیے اُسے تائید و امدادِ الٰہی کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے مقابلے میں اقبال کا تصورِ خودی اور مردِ مومن اسلامی تعلیمات کا آئینہ ہے۔ خودی کے تمام مراحل اطاعتِ الٰہی ہی سے طے ہوتے ہیں اور تائیدِ الٰہی ہی خودی کی منزل ہے۔ اقبال کا مردِ مومن توحید کا علمبردار، صفاتِ الٰہی کا آئینہ اور ہر دم تائید و مددِ الٰہی کا طلبگار ہے۔ ڈاکٹر شمش الدین صدیقی نے نطشے اور اقبال کے افکار کا درست تقابل و تجزیہ کیا ہے:

''نطشے کے تصورِ خودی اور اقبال کے تصورِ خودی میں فرق ہے اس لیے اس خودی کے بہترین مظہر دونوں کے نزدیک مختلف ہیں۔ نطشے کا برتر انسان کم و بیش جابر، متشدد، بے ضمیر، عزم القوۃ کا پتلا ہے، جو کسی کے آگے جواب دہ نہیں، جو اخلاقی و معاشرتی قدروں سے ماورا ہے، جو سماجی عدل و مساوات کے قوانین کو نہیں مانتا، جو خود آپ اپنا قانون ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کا مومن بنیادی طور توحید پرست ہے اور آدمی کی، بحیثیت آدمی کے، عزت کرتا ہے، چنانچہ اسی لیے ہمدرد، مشفق اور رحم دل ہے۔ نطشے کا انفرادی آزادی کا تصور اس قدر قوی اور غالب ہے کہ فرد کا معاشرے اور کائنات سے رشتہ بہت ہی مبہم و غیر معین ہو گیا ہے۔ اس کے حاسۂ قوت نے حاسۂ اخلاقی و حاسۂ جمال کو بالکل دبا کر رکھ دیا ہے۔ خدا کا انکار اور انسانیت عامہ کا استرداد نطشے کو فرد پر اس قدر زور دینے اور انسان برتر کا ایسا غیر سماجی تصور پیش کرنے پر مائل کرتا ہے۔ وہ 'لا' کی منزل ہی میں کھو کر رہ جاتا ہے یا در ''الا'' تک نہیں پہنچ پاتا۔(۲)

اقبال خود کہتے ہیں کہ نطشے کا مردِ کامل تجلی سے محروم رہا کیونکہ وہ اسرارِ لا الٰہ سے واقف نہ تھا۔ وہ خدا سے انکاری تھا۔ لہٰذا اس کی روح مادیت میں رہی رہی اور نکتۂ توحید سے شناسا نہ ہو سکا۔

1 Maitre, L.C., Introduction to the Thoughts of Iqbal, tr. by M.A.M. Dar, Karachi, Iqbal Academy, 1963, P.93.

۲۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال اور نطشے'' مشمولہ: اقبالیات کے سو سال، ص ۹۵۳

حریفِ نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم
نگاہ چاہیے اسرار "لاالٰہ" کے لیے
خدنگِ سینۂ گردوں ہے اُس کا فکرِ بلند
کمند اُس کا تخیل ہے مہر و ماہ کے لیے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہبی اُس کی
ترس رہی ہے مگر لذتِ گناہ کے لیے (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص میٹھے راگ سننے کا خواہش مند ہو تو اُسے نطشے سے راہِ فرار اختیار کرنی چاہیے اس لیے کہ اس کے پاس تلخ نوائی کی جگر فراشی اور قلب تراشی کے سوا کچھ نہیں ملے گا۔ اس نے سینۂ مغرب کو اپنے الفاظ کے تیر نیم کش سے مجروح کر کے اپنے دستِ تفکر کو خونِ عیسائیت سے حنا آلود کیا ہے۔ اس نے اسلامی نظریات کی اساس پر اپنے قصرِ الحاد کی بنیاد رکھی ہے۔ اس کے سینے میں مومن کا دِل تھا اور سر میں کافر کا ذہن ۔

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز — در نئے کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد — دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرحِ حرم بت خانہ ساخت — قلبِ او مومن دماغش کافر است
خویش را در نارِ آں نمرود سوز
زانکہ بستانِ خلیلؑ از آذر راست (۲)

اقبال نے نطشے کے حوالے سے اپنی اس مختصر نظم پر مندرجہ ذیل نوٹ بھی لکھا ہے:

"نیٹشا نے مسیحی فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ "کلبِ اومومن دماغش کافر است"۔ نبی کریمؐ نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن لصلت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا آمنَ لِسَانُہ کفرَ قلبُہ۔" (۳)

اقبال اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ یورپ کے عقل پسندوں نے نطشے کی نبض طبیب کے ہاتھ میں دے دی۔ مگر اُس کا علاج ابن سینا سے نہیں ہو سکتا تھا۔ اُسے تو کسی مرشدِ کامل کی ضرورت تھی اور یورپ کی سرزمین ایسے مرشدِ کامل کے ظہور کے لیے، اپنی عقل پرستی کی وجہ سے، موزوں نہیں۔ لہٰذا اس کے جوشِ حیات کو صحیح راستہ نہ مل سکا۔ وہ بھٹک گیا، اُس نے اللہ تعالیٰ سے بھی تعلق توڑ لیا اور اپنے آپ سے بھی۔

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۹۷
۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۷۱
۳۔ ایضاً

مردِ رہ دانے نبود اندر فرنگ — پس فزوں شد نغمہ اش از تارِ چنگ!
راہرو راکس نشاں ازرہ نداد — صد خلل در وارداتِ اوفتاد!
نقد بود وکس عیار او را نکرد — کاروانے مردِ کار او را نکرد!
عاشقے در آہِ خود گم گشتۂ — سالکے در راہِ خود گم گشتۂ!
مستیِ اوہر زجاجے راشکست — از خدا ببرید وہم از خود گسست!(۱)

اقبال کے نزدیک مقامِ کبریا، عقل وحکمت سے سمجھ میں نہیں آتا ہے، عقل وفکر تو اس مقام کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اس مقام کو سمجھنے کے لیے وجدان کی ضرورت ہے(۲) جبکہ نطشے نے چاہا کہ قاہری اور دلبری کے اختلاط کو چشمِ ظاہری سے دیکھے۔اسے مقامِ کبریا کی تلاش تھی جسے اُس نے عقل وحکمت سے پانا چاہا مگر یہ مقام تو عقل وحکمت سے ماوراء ہے۔

خواست تابیند بچشم / ظاہری — اختلاطِ قاہری با دلبری!
خواست تااز آب وگل آید بروں — خوشۂ کز کشتِ دل آید بروں!
آنچہ او جوید مقام کبریاست — ایں مقام ازعقل وحکمت ماوراست(۳)

اقبال کہتے ہیں کہ جہاں تک نفی ماسوا کا تعلق ہے، نطشے صحیح راستے پر تھا لیکن استحکامِ خودی میں وہ 'لا' سے 'الاّ' کی طرف قدم نہ اُٹھاسکا۔زندگی خودی کے رموز کی شرح ہے۔'لا' 'والاّ' خودی ہی کے مقامات ہیں۔مگر وہ لا ہی میں رہ گیا اور الا تک نہ پہنچا یعنی وہ نفی ہی میں گم ہوکر رہ گیا اور اثبات کی منزل تک نہ پہنچ سکا۔

زندگی شرحِ اشاراتِ خود است — لا و اِلاّ از مقاماتِ خودی است!
او بہ لا درماند و تا اِلاّ نرفت — از مقامِ عبدہٗ بیگانہ رفت!
با تجلّی ہمکنار و بے خبر — دُور تر چوں میوہ از بیخِ شجر (۴)

اقبال کہتے ہیں کہ نطشے مجذوب تھا مگر فرنگ کے گرفتارانِ عقل ودانش نے اُسے مجنوں بنادیا۔

باز ایں حلاجِ بے دار و رسن — نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن!
حرفِ اوبے باک و افکارش عظیم — غربیاں از تیغِ گفتارش دو نیم!
ہم نشیں برجذبۂ او پے نبرد — بندۂ مجذوب را مجنوں شمرد! (۵)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۷۴۰۔۷۴۱

۲۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "وجدان" کی بحث صفحہ۱۴۰تا۱۹۰

۳۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۷۴۱

۴۔ایضاً

۵۔ایضاً، ص۷۴۰

اقبال نے اپنے ساتویں خطبے ''کیا مذہب کا امکان ہے'' میں بھی نطشے کی اسی بدقسمتی کی جانب اشارہ کیا ہے:

''آج کے جدید یورپ میں نیٹشے جس کی زندگی اور سرگرمیاں کم از کم ہم اہل مشرق کے لیے مذہبی نفسیات میں ایک نہایت دلچسپ مسئلے کی تشکیل ہیں، اس قسم کے کسی کام کے لیے موزوں تھا۔ اس کی ذہنی ساخت کی مثالیں مشرقی تصوف کی تاریخ میں بھی ملتی ہیں۔ اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ اپنے اندر الہیاتی عنصر کا جلوہ اپنے پورے تحکم کے ساتھ اس پر عیاں تھا۔ میں نے اس پر اترنے والی تجلی کے لیے تحکم کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ ایسا لگتا ہے کہ اس سے اسے ایک خاص طرح کی پیغمبرانہ بصیرت ملی تھی جو ایک مخصوص قسم کی تکنیک کی بدولت اسے زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔ تاہم نیٹشے ایک ناکام شخص تھا اور اس کی ناکامی کا سبب اس کے فکری پیش رو تھے جن میں سوپن ہار، ڈارون اور لانگے شامل ہیں جن کے اثرات نے اس کی بصیرت کی اہمیت کو اس سے اوجھل رکھا۔ بجائے اس کے کہ وہ کسی روحانی اصول کی طرف دیکھتا جس کے مطابق ایک عام آدمی کے اندر بھی الوہیت کا عنصر پیدا ہو سکتا ہے اور یوں وہ ہمارے سامنے کسی لامتناہی مستقبل کے دروازے کھولتا نیٹشے نے اپنی بصیرت کی تعبیر ایک انتہائی امارت پسندی کے نظام کی شکل میں دیکھی۔(۱)

بشیر احمد ڈار اقبال کے اِن خیالات کی وضاحت یوں کرتے ہیں۔

" A majdhub is one who without any endeavour on his part receives illumination in his heart and as a consequence sees his path of duty mapped out as if before him This vision gives him a warmth of conviction which enables him to traverse his path without fear or favour of the crowd, without wavering or doubt. But the mental background of Nietzsche was totally unsuited to this task. Partly due to his study of Greek society and partly due to his study of contemporary European life, he was led astray in the interpretation of his vision" (2)

اقبال کہتے ہیں کہ دراصل نطشے روحانیت سے تہی داماں تھا، وہ تصوّف (اسلامی تصوف) (۳) کے اسرار سے ناواقف اور کسی مرشدِ کامل کی رہنمائی سے مرحوم تھا۔ لہٰذا وہ عقل و فکر سے دامن چھڑا کر وجدان کی سطح تک نہ پہنچ سکا اور یوں حقیقت سے بے خبر رہا:

''پس (نطشے جیسا) ذہین آدمی، جس کی بصیرت مکمل طور پر اس کی اندرونی قوتوں کی پروردہ تھی، ناکام ہوگیا اور وہ اس لیے بے ثمر رہ گیا کہ اس کی روحانی زندگی کسی مردِ کامل کی خارجی رہنمائی سے محروم تھی''۔(۴)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۲۹

2.B.A.Dar, op.cit, P. 237.

۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' اور ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۹۰

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۲۹۔۲۳۰

اقبال یہ سب کچھ نطشے کو بتانا چاہتے ہیں مگر افسوس کہ وہ اقبال کے زمانے میں موجود نہ تھا۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے (۱)

نطشے کے پاس وجدان کی دولت نہ تھی، لہٰذا اقبال کہتے ہیں کہ وہ تجلی سے ہمکنار تھا مگر بے خبر تھا۔ موسیٰ ؑ کی طرح وہ بھی طالب دیدار تھا لیکن اُس کی آنکھ صرف مردِ کامل کے نظارے کی طلب میں رہی۔ اقبال اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ کاش، نطشے حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کے زمانے میں ہوتا تو وہ اُسے مقامِ کبریا سے آگاہ کرتے اور سرورِ سرمدی تک پہنچا دیتے۔

چشمِ او جز رویتِ آدم نخواست — نعرہ بے باکانہ زد، آدم کجاست!
ورنہ او از خاکیاں بیزار بود — مثلِ موسیٰ ؑ طالب دیدار بود!
کاش بودے در زمانِ احمدے — تا رسیدے بر سرورے سرمدے
عقلِ او با خویشتن در گفتگوست — تو رہِ خود روکہ راہِ خود نکوست!

پیش نہ گامے کہ آمد آں مقام
'کاندر رو بے حرف می روید کلام! (۲)

برگساں (BERGSON)

برگساں کا شمار انیسویں صدی کے عظیم فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ اس نے جدید فلسفہ کو ایک نیا آہنگ عطا کیا۔ برگساں نے اپنے پیش رووں میں سے لیبنیز (Leibniz) کا بہت عمیق اور تنقیدی مطالعہ کیا اور اس کے فلسفہ کے اہم نکات یعنی مادہ وحیات، جسم اور دماغ اور جبر وقدر کی خامیاں اس کی نظر میں آ گئیں۔ اُس نے اپنا نظریہ ''قوتِ حیات'' پیش کیا جسے از حد پزیرائی ملی۔ اس نے اپنی فکری صلاحیتوں اور منطقی استدلال سے لیبنیز کی خامیوں کی اصلاح کی۔ اُس کے نظریات میں سے ''تصورِ حرکت'' اور ''تصورِ وجدان'' نے بھی جدید فلسفہ اور ادبیات کو خاصا متاثر کیا ہے۔

برگساں کا خیال ہے کہ ''حقیقت'' ایک ایسی حقیقت ''مدتِ مدید'' ہے جو مستقل طور پر ایک ارتقائی تغیر کی حالتِ مدام کی زد میں رہتی ہے۔

برگساں کہتا ہے ''حقیقت'' کا سب سے اہم تشکیلی وصف اس کے اندر سرائیت کردہ حیاتی قوت وتحریک ہے جسے وہ اصطلاحاً ''جوش حیات'' کے نام سے موسوم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس جوش حیات کو ہم ''زندگی اور شعور'' کی صورتوں میں

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۸۵

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۴۱

مدرک کرتے رہتے ہیں۔۔ یہ ''جوش حیات'' ایک ایسا وصفِ لطیف ہے کہ اسے انسان صرف اپنی وجدانی صلاحیت سے جان سکتا ہے۔ کیونکہ انسانی عقل تو صرف اور صرف جامد اور مستقل صداقتوں کو ہی قابل گرفت بنا سکتی ہے، مگر یہ وجدان کی قوت ہی محض ایک ایسی صلاحیت ہے جو دائماً متغیر اس زندگی کے خود کار عمل کا فہم حاصل کر سکتی ہے۔

وہ کہتا ہے کہ یہ حیاتی قوت وتحریک جو حقیقت امتدادِ زمانہ کے دوشِ پراں پر خود کو ہر لحہ اڑائے پھرتی ہے۔ لحہ بہ لحہ سرکتی اس کائنات کے فرشِ ارتقا پر اپنے لیے راہیں بناتی چلی جاتی ہے۔ اس جوش حیات کا یہی عمل نہ صرف یہ کہ کائنات کو غیر طبعی قوانین کے تحت متغیر بنائے رکھتی ہے جیسے کہ ایک فنکار اپنی تخلیقی صلاحیتوں کے زیر اثر نئی سے نئی روشن تر اور بہتر ایک دنیا اپنے امکان کے کینوس پر ابھار کر منظر عام پر لاتا رہتا ہے اور پھر بھی کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ تخلیق کا اگلا لمحہ کب اور کس طرح ایک نئی شفق رنگ دنیا کو جنم دے لے گا۔ مستقبل کی دنیا کی ٹھیک ٹھیک سمت (ارتقائی جہت) کے تعین کی پیشگوئی اگر چہ ممکن نہیں تاہم بعید ترین ماضی کے دوران اس ''جوشِ حیات'' کی قوت نے عالمی ارتقا کی سمتیں اس طور پر متعین کی تھیں کہ جبلت سے تعقل کے مرحلے، اور جبلت دونوں کے مراحل سے وجدان تک کا سفر آپ ہی آپ طے ہوتا چلا گیا۔ (یعنی خود آگہی، جبلی/ وجدانی اور اس سے اعلیٰ تر ادراک کی صورتیں وغیرہ) برگساں کہتا ہے کہ تخلیقی عمل آج بھی آگے ہی کی جانب بڑھتے ہوئے بلند سطحوں کو چھو رہا ہے اور عین ممکن ہے کہ یہ انسان کی لافانیت کے مراحل میں بھی داخل ہو جائے۔ برگساں دنیا کو ایک ایسی مشین خیال کرتا ہے جو خداؤں کو ساخت کرتی ہے۔۔۔ کیونکہ جوش حیات کے لیے کچھ بھی کر گذرنا ناممکن نہیں ہے یہ کسی امکان کو اظہار وواقعیت کے پیکر میں ڈھالتے رہنے کا عمل ہے۔ (۱)

برگساں کہتا ہے کہ کونیاتی عمل کے تخلیقی تفاعل کی توجیہہ نہ تو کسی طبعی قانون اور نہ ہی کسی نمایاتی اصول سے کی جانی ممکن ہے۔ اس تفاعل کی آئندہ راہیں نہ تو منطقی اصولوں اور نہ ہی سائنسی قوانین کے ذریعہ متعین کی جا سکتی ہیں۔ اور نہ ہی اس تخلیقی عمل کو کسی خاص مقصد یا کسی ایک نقطۂ منتہا تک محدود کیا جانا ممکن ہے کیوں کہ یہ قوت جسے ''جوش حیات'' کہا جاتا ہے ایک بالکل ہی آزاد عمل ہے جو آپ ہی آپ چھلک پڑتا ہے (کسی فنکار کے تخلیقی عمل کی طرح) اور ایک انجانی دنیا کی طرف نکل جاتا ہے کہ جو ابھی عالم وجود میں آئی ہی نہیں۔ (۲)

اقبال بھی برگساں کے ان افکار ونظریات کو نظر انداز نہ کر سکے۔ وہ اپنی نظم ونثر میں برگساں سے متاثر نظر آتے ہیں۔ وہ برگساں کے افکار کے مداح ہیں اور اُس کے افکار سے کسی قدر استفادہ بھی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا اقبال اور برگساں کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے مباحث میں کئی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ انھوں نے سب کچھ برگساں کے فلسفہ ہی سے اخذ کیا ہے اور برگساں کے فلسفہ کو ذاتی نقطۂ نگاہ سے پرکھے بغیر تسلیم کر لیا ہے۔

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، جدید فلسفۂ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۴۶۲۔۴۶۳

۲۔ ایضاً، صفحہ ۴۶۳

اس ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم کا یہ بیان توجہ طلب ہے:

''سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا اہم کیوں سمجھتا تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیت وجود اور عین خودی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریہ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دلنشیں انداز میں اپنے نظریہ حیات کا اہم جزو بنایا۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگساں کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں میں نے اس پر ایک مختصر سا مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابل اعتنا نہ سمجھا، کیونکہ بات بہت انوکھی تھی (۱)

وجدان، برگساں کی فکر میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک وجدان ''حق'' کی بلاواسطہ تفہیم کا نام ہے۔ وجدان میں حقیقت اپنی کلیت میں موجود ہوتی ہے۔ وجدان تجربے سے ماورا ہے۔ اُس کے خیال میں عقل حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔ عقل حقیقت کا ادراک اُس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک وجدان کی حدوں میں داخل نہ ہو جائے۔ وجدان کی منزل، عقل کے بعد کی منزل ہے اور اس کا مقام عقل سے بلند تر ہے۔ اصل زندگی وجدان ہے۔ عقل تو ہر شے کو اجزاء میں تقسیم کر دیتی ہے اس لیے کل صورت میں عقل کا مشاہدہ نہیں کر سکتی۔ اگر زندگی کی حقیقت کو سمجھنا مقصود ہے تو عقل کو وجدان سے الگ نہیں رکھنا چاہیے۔ عقل اگرچہ ناقص ہے لیکن قطعی طور پر بے کار نہیں۔ (۲) اس طرح برگساں کے نزدیک عقل اور وجدان کے امتزاج ہی سے حقیقت تک رسائی ہو سکتی ہے۔ برگساں کہتا ہے:

"instinct that has become disinterested, self-conscous, capable of reflecting upon its object and of enlarging it indefinitely."(3)

ولڈن کار Wildon Carr، برگساں کے اس تصور کی وضاحت یوں کرتا ہے۔

"Intuition is that sympathetic attitude to the reality without us that makes us seem to enter into it, to be one withit, to live it. It is in ontrast to the defiant attitude that we seem to assume when in science we treat facts and things as outside, external, discrete existences, which we range before us analyze, discriminate, break up and re-combine. (4)

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۴۷۸

۲۔ جگن ناتھ آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۸۷ء، ص ۱۱۹

3.Bergson, Henri, Creative Evolution, trans: Arthur Mitchell, London, Macmillan, 1928, P. 186.

4.Wildon Carr, Henri Bergson: The Philosophy of Change, London, T.C & E.C Jack 67 Long Acre, W.C and Edinlurgh, 1956, P.45.

اقبال، برگساں کے اِن خیالات سے پوری طرح متفق ہیں اور انھیں اپنانے کے بعد اپنے فلسفہ کی ضروریات کے تحت اِn میں بعض جگہ کچھ ترامیم و اضافے بھی کرتے ہیں۔ (۱) دونوں حکماء عقل و فکر کو ٹھکرا کر حقیقت کی تلاش میں آگے بڑھتے ہیں۔ وجدان Sذات کے ذریعے عقل کی تردید کرتے ہیں اور وجدان کو شمعِ ہدایت قرار دیتے ہیں۔ (۲) دونوں کے نزدیک وجدان کے ذریعے ہی حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ دونوں وجدان کو عقل کی برتر صورت مانتے ہیں۔ لہٰذا اقبال کہتے ہیں:

''برگساں نے درست طور پر کہا ہے کہ وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے''۔ (۳)

اقبال برگساں کے اِن نظریات کو اپنی نظم ''پیغامِ برگساں'' میں یوں پیش کرتے ہیں۔

تا بر تو آشکار شود رازِ زندگی
خود را جدا ز شعلہ مثالِ شرر مکن
بہر نظارہ جز نگہِ آشنا میار
در مرز و بومِ خود چہ غریباں گزر مکن
نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ اب خوردۂ دل است (۴)

اقبال برگساں کے تصورِ وجدان کی وضاحت کرتے ہوئے یہ نتائج اخذ کرتے ہیں:

"This intuition is not a kind of mystic vision vouchsafed to us in a state of ecstasy. According to Bergson it is only a profounder kind of thought. When M. Le Roy suggested to Bergson that the true opposition was between intellectual thought and thougt lived. Bergson replied "That is still intellectualism in my opinion" .

"There are", says Bergson, "two kinds of intellectualism, the true which lives its ideas and a false intellectualism which immobilises moving ideas into solidified concepts to play with them the like counters". True intellectualism, according to bergson is to be achieved by eliminiating the element of space in

---

۱۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں ''وجدان'' کی بحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

۲۔ وحید عشرت، ڈاکٹر، ''اقبال اور برگساں'' مشمولہ: اقبال اور مشاہیر مرتبہ طاہر تونسوی، لاہور، سنگِ میل پبلی کیشنز ۱۹۸۳ء، ص ۱۸۳۔

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۷

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۷۷

our perception of "Pure Duration " Just as physical science eliminates the element of time in its dealing with external rality." (1)

برگساں عقل کو ہرگز قابلِ اعتناء نہیں سمجھتا جبکہ اقبال کے ہاں عقل اور عشق (وجدان) میں ایک توازن قائم ہے۔ اقبال، وجدان کو عقل سے برتر اور حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ سمجھتے ہیں مگر اسے عقل سے جدا نہیں سمجھتے۔ اُن کے نزدیک عقل و فکر ہی بڑھ کر آخر کار وجدان کا روپ دھار لیتے ہیں۔ لہٰذا وہ عقل کے حوالے سے برگساں کی طرزِ فکر پر زبردست تنقید کرتے ہیں:

"In the system of Bergson (I am using the word system carelessly; as a matter of fact Bergson's philosophy is not a system) intelligence is a kind of original sin, the commission of which resulted in giving life a distorted view of itself; and in order to see itself as it is, life must revert to its pre-intelligence state and put itself by a kind of regress, into the aniaml or plant consciousness or perhaps lower down into protozoa-consciousness where materiality reduces itself to almost vanishing point. Is such a regress possible to a form of life which has developed intelligence and clothed itself into matter? It would perhaps be possible to forms nearest to the original impulse of life, surely it is not possible to man who by devloping a highly comples organism stands higher up in to scale of evolution. But assuming that we can, by an effort of sympathy, put ourselves just at the point where materiality emerges, what does this act of sympathy bring us? In Bergson's system all that it gives us is a mere bypothesis which we have subsequently to corroborate by an empirical study of the facts of evolution" (2)

اقبال برگساں کے تصورِ وجدان کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ:

"Thus understood it is nothing more than the flash of genus which sometimes suggests a theory when only a few facts are immediately before us. Bergson himself tells us that this intuition comes to us by a long an systematic contact with reality in all its concrete windings. It seems to me that Bergson's intuition

1.Muhammad Iqbal, article: Bedil in the light of Bergson, Ed: Dr. Tehsin Fireqi, Lahore, Iqbal Academy, 2003, P-22-23.

2.Ibid, P.37-38.

is not at all neccessary to his system and may easily be detached from it without injuring his main thesis which, on careful analysis, reveals itself as a kind of empiricism with a hue of Idealism not likely to last long. However, I have no objection to intuition in the sense of supplying us with work able hypotheses' the trouble begins when it is set up as a vision which would satisfy all the demands of our nature." (1)

یعنی برگساں کا نظامِ فکر ذہانت کے ایک تیز کوندے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سجھا دیتی ہے، جس کے دامن میں حقائق کا انتہائی قلیل سرمایہ ہو، خود برگساں ہمیں بتاتا ہے کہ یہ وجدان ہمیں اپنی تمام ٹھوس اور مادّی بھول بھلیوں کے ساتھ موجود حقیقت کی معیت میں ایک طویل اور باقاعدہ رابطے کے نتیجے میں نصیب ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگساں کا تصورِ وجدان اس کے نظامِ فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اسے اس کی مرکزی فکر سے، جو ذرا احتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجربیت کے رُوپ میں ظاہر ہوتی ہے جس پر مثالیت کا ایسا رنگ چڑھا ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا، بغیر اسے (مرکزی فکر کو) مجروح کیے الگ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ مجھے اس وجدان پر کوئی اعتراض نہیں جو ہمیں قابلِ عمل مفروضات مہیا کرتا ہے۔ مصیبت وہاں شروع ہوتی ہے جہاں اسے ایک ایسے مثالی نظریے کے رُوپ میں پیش کیا جاتا ہے جو ہماری فطرت کے تمام مطالبات کی تشفی کر سکتا ہو۔ (۲)

برگساں اور اقبال کے تصورِ وجدان کا تقابل کرتے ہوئے ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

''یوں برگساں بھی وجدان کا حامی ہے لیکن اس کے لیے وجدان بنیادی طور پر ''ذہنی ہم خیالی یا ہمدردی'' ہے لیکن ہم خیالی یا ہمدردی اپنے قطعی معنی میں وجدان نہیں ہے۔ وہ وجدان تک پہنچنے میں ہماری مدد ضرور کرتی ہے لیکن خود وجدان نہیں ہے۔ وجدان، حقیقت کا ''براہِ راست ادراک'' ہے۔ اور ادراک مشتمل ہوتا ہے ادراک کرنے والے یعنی مدرک اور شے مدرکہ پر۔ ہمدردی محض میں ادراک کرنے والے کی نفی کا رجحان غالب ہوتا ہے۔ کسی شے کا معروضی علم حاصل کرنے کے لیے، بقولِ برگساں، ہمیں اپنے آپ کو تمام یادداشتوں سے پاک کرنا ہوگا، لیکن اس کا مطلب انجام کار ذات کی مکمل نفی کے مترادف ہوگا۔ کیونکہ ذات یادوں کی شیرازہ بندی سے عبارت ہے۔ جب میں کسی مقام یا شخص کو شناخت کرتا ہوں تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ میں اسے اپنے ہی ماضی کے تجربے سے منسوب کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی دوسرے ایغو یعنی ذات کے تجربات سے ''ہماری ذہنی حالتوں'' کا یہی منفرد باہمی ربط ہے جسے ہم لفظ ''میں'' سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی بنیادی وحدت اور کثرت یا گونا گونی سے ایغو عبارت ہے۔ اقبال کے خیال میں برگساں وجدان کی صرف بیرونی سطح تک ہی پہنچا۔ وہ وجدان کی اصل ماہیت کو نہ سمجھ سکا۔'' (۳)

1.Muhammad Iqbal, Bedil in the light of Bergson P.38.

۲۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، مترجم، مطالعہ بیدل۔ فکرِ برگساں کی روشنی میں، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء، ص ۳۸۔۳۹

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۴۱۔۴۲

ڈاکٹر نذیر قیصر، وجدان کے حوالے سے برگساں اور اقبال کے خیالات کا تقابل وتجزیہ یوں کرتے ہیں:

"Bergson says that intuition in man is feeble and discontinuous, whereas intuition in the animals is continuous and all provasive. This leads to the logical result, as Bergson insists. Intuition in man is "relic" and "residue" and in the animals as guide to truth... Iqbal's view is, however, diametrically different from that of Gergson. For Iqbal intuition in man is very strong and of much higher quality than that of the animals. The ecstasy and emotion, which are attached with the heart are, however, not the lot of animals, whose intuition have been given such a high place by Bergson. For Iqbal it is never 'relic' and 'residue' in man. It is diminishing to vanishing point. It is always present in man and is open to development. Dure to intuition one becomes a perfect man" (1)

ڈاکٹر نذیر قیصر درست نتیجے تک پہنچے ہیں۔ لہٰذا لکھتے ہیں:

"This creates a great gulf of scopes between Bergson's and Iqbal's concepts of intuition. For Bergson, intuition grasps Elan vital, which is the flow of life, whereas Iqbal's intuition graps the ultimate self. This makes Iqbal's scope of intuition much wider than that of Bergson. Iqbal's intuition (religious experience) helps man develop his personality by absorbing the attributes of God". (2)

دراصل اقبال کا تصورِ وجدان، قرآن سے مستنیر ہے اور وہ اسے ''قلب'' جسے قرآن ''فواد'' کہتا ہے، سے متعلق کرتے ہیں، اس کی جڑیں اسلامی تصوف کی روایت میں تلاش کرتے ہیں اور اسے مومن کی اندرونی بصیرت قرار دیتے ہیں جو اللہ کے نور سے جلا پاتی ہے۔ اس طرح اقبال کا تصورِ وجدان، بعض مماثلتوں سے قطع نظر، برگساں سے اخذ کردہ نظریہ نہیں، اقبال نے برگساں سے وجدان کا تصور لیا نہیں بلکہ اسلامی تصورات کی مدد سے برگساں کے تصورِ وجدان کے بعض پہلوؤں کی تائید کی ہے۔ برگساں کا تصورِ وجدان کوئی نئی شے تو ہے نہیں، اس کے سوتے تو قرآن و حدیث اور اسلامی تصوف کی روایت سے پھوٹتے ہیں (۳) اور اقبال کا رخ صاف اسی جانب ہے۔ اقبال اسلام کا پروردہ ہے، برگساں کا نہیں۔

1.Nazır Qaiser, Dr., op cit, P-150.

2.Ibid, P-150-151.

۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا

زناری برگساں نہ ہوتا (۱)

برگساں کا کہنا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا سراغ خود اپنی وارداتِ شعور میں لگایا جا سکتا ہے۔ اقبال، حیات وشعور کے اس اساس اور مقدم کردار کے سلسلے میں برگساں سے متفق نظر آتے ہیں مگر یہاں بھی وہ اس نظریے کی تائید وتصدیق میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔(۲) اقبال لکھتے ہیں:

''شعوری تجربہ وجود کی اُس خاص سطح سے تعلق رکھتا ہے جہاں ہمارا حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے وجود کی اس سطح کے تجربے سے وجود کی حتمی نوعیت کے بارے میں بڑی رہنمائی حاصل ہوگی۔ میں اس وقت کیا محسوس کرتا ہوں جب میں خود اپنے شعوری تجربے پر اپنی توجہ مرتکز کرتا ہوں؟ برگساں کے الفاظ میں ''میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزرتا ہوں۔ میں سرد یا گرم ہوتا ہوں۔ میں خوش یا افسردہ ہوتا ہوں۔ میں کام کرتا ہوں یا کچھ بھی نہیں کرتا۔ میں ان اشیاء پر نظر ڈالتا ہوں جو میرے اردگرد ہیں یا کچھ اور سوچتا ہوں۔ حسیات، احساسات، ارادے، خیالات یہ وہ متغیرات ہیں جن میں کہ میرا وجود منقسم ہے اور جو اپنی باری پر اپنا رنگ دکھاتے ہیں۔ میں مسلسل متغیر ہوتا رہتا ہوں''۔(۳)

اقبال برگساں سے اتفاق کرتے ہیں کہ ہمارے شعوری تجربے کی مماثلت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ یہ حرکت کسی شے میں نہیں بلکہ حرکت فی نفسہ یا خاص حرکت ہے۔ کائنات کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل مسلسل ہے جسے فکر حصے بخروں میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن وجدان اسے ایک غیر تقسیم پذیر کُل کی صورت میں محسوس کرتا ہے۔ یہ ایک آزاد تخلیقی میلان اور ایک دائمی حیاتی لہر ہے جس میں ماضی جمع ہو کر اسے فزوں تر کرتا جاتا ہے اور مستقبل ایک کھلے امکان کی صورت رکھتا ہے۔ اس حیاتی لہر کی نوعیت ''ارادہ'' کی سی ہے جو وفورِ تخلیق میں وجود و شہود آفرینی کرتا آگے ہی آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے۔(۴)

اس طرح برگساں کہتا ہے کہ اگر ہم اپنی حیات مشاعرہ کا تجزیہ کریں اور اس حقیقت تک پہنچیں گے کہ ہمارے باطن میں سوائے ایک مسلسل حرکت کے جس کی کوئی غایت یا منزل نہیں کوئی شے موجود نہیں جن کیفیات کو ہم ذہنی حالتیں مثلاً خوشی، غمی کہتے ہیں وہ بھی علیحدہ حالتیں نہیں بلکہ مسلسل تغیر کا جزو ہیں۔ اس مسلسل تغیر کے تصور سے زمانے کا اثبات لازم آتا ہے۔ پس مدت یا حقیقی زمان ہی حقیقت ہے لیکن جب برگساں اس زمان کو ہی حقیقت کہتا ہے اور اسے ہستی کا قائم مقام مانتا ہے، تو اقبال، برگساں سے الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ زمان حقیقی کو دائمی ماننے کے باوجود اقبال ذاتِ مطلق کو ہی حقیقت

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۳۰

۲۔ دیکھیے تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۶۲۔۶۵

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۵

۴۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ بقائے دوام، ص ۱۲۶

مانتے ہیں۔ وہ حیات کو زمان اور زمان کو حیات کہتے ہیں مگر زمان کو واجب الوجود نہیں مانتے، واجب الوجود صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہی کو مانتے ہیں۔ لہٰذا اپنی نظم ''الوقت سیف'' کہتے ہیں:

اے چو بورم کردہ از بستانِ خویش
ساختی از دستِ خود زندانِ خویش
وقتِ ماکو اول و آخر ندید
از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر
ہستی او از سحر تابندہ تر

☆☆☆

از غمِ امروز و فردا رستہ ایم
باکسے عہدِ محبت بستہ ایم
در دلِ حق سِرّ مکنونیم ما
وارثِ موسیٰ و ہارونیم ما
مہر و مہ روشن ز تاب ماہنوز
برق ہا دارد سحابِ ماہنوز (۱)

پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اس مقام پر بڑا اہم اور دلچسپ نکتہ پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

''غالباً اپنے اسی عقیدے کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے انھوں نے ''الوقت سیف'' کے فوراً بعد مثنوی میں جو حصہ رکھا ہے اس کا عنوان ہے ''دُعا'' (۲)

اقبال کے نزدیک خودی کے دو پہلو یعنی فعال اور بصیر ہیں فعال پہلو کا تعلق اس دنیا سے ہوتا ہے جسے ہم مکان کی دنیا کہتے ہیں۔ چنانچہ خودی کے فعال پہلو کے زمان کو مکان سے بہ مشکل ہی جدا کیا جا سکتا ہے۔ ہم اس کا تصور خطِ مستقیم کے طور پر ہی کر سکتے ہیں۔ جو ہماری ذات سے خارج میں نقطہ ہائے مکانی پر مشتمل ہوگا لیکن اس قسم کے زمان کے متعلق اقبال، برگساں سے ہم آواز ہو کر کہتے ہیں کہ زمانے کا یہ تصور زمانِ حقیقی کا تصور نہیں، اور اس لیے جس وجود کا تعلق زمان مکانی سے ہے، وہ حقیقی وجود نہیں:

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۲-۷۵

۲۔ جگن ناتھ آزاد، پروفیسر ''اقبال اور برگساں کا ذہنی قربِ وبُعد'' مشمولہ زمان و مکان، مرتبہ، ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۸۱۳

''باطنی تجربے کی ماہیت کے بارے میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت زن ہوتا ہے۔لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں جو ''بصیر'' اور ''فعال'' کے طور پر بیان کیے جاسکتے ہیں۔اپنے فعالی رخ کے اعتبار سے اس کا تعلق دنیائے مکان سے ہے۔نفس فعال تلازماتی نفسیات کا موضوع ہے۔روزمرہ زندگی میں نفس فعال اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے جو ہمارے شعور کی گزری ہوئی حالتوں کو متعین کرتی ہے اور ان حالتوں پر الگ الگ رہنے والی اپنی مکانی خصوصیت کی مہر ثبت کر دیتی ہے۔اس صورت میں نفس انسانی گویا خارج میں رہتا ہے اور بطور کلیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے خود کو محض مخصوص اور قابل شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔زمان، جس میں کہ نفس فعال رہتا ہے، ایسا زماں ہے جسے ہم 'مختصر' اور 'طویل' کہتے ہیں۔یہ مکاں سے مشکل سے ہی متمیز کیا جاسکتا ہے۔ہم اسے ایک خط مستقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو ان نکات مکانی سے ترتیب پاتا ہے جو سفر کی مختلف منازل کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں۔برگساں کے مطابق اس طرح کا زماں، زمان حقیقی متصور نہیں ہوگا۔وجود زمانِ مکانی غیر حقیقی ہوگا''۔(۱)

اقبال اس نظریے کی تصدیق کے لیے پھر قرآنِ مجید ہی سے رجوع کرتے ہیں اور اس کی تائید میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں:

''خودی کی کلیت میں عددی امتیازات نہیں ہوتے۔اس کے عناصر کی گونا گونی، نفس فعال سے مختلف، کلیتاً صفاتی ہوتی ہے۔اس میں تغیر اور حرکت تو ہوتی ہے مگر یہ ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔اس کے عناصر ایک دوسرے سے گھلے ملے ہوتے ہیں اور اپنی نوعیت میں تقدیم و تاخیر سے بے نیاز ہوتے ہیں۔یوں لگتا ہے جیسے نفس بصیر میں زماں ایک آنِ واحد ہے جسے نفس فعال خارجی دنیا سے تعلق کے دوران آنات کے ایک سلسلے میں اس طرح تقسیم کر دیتا ہے جس طرح ایک دھاگے میں موتی پرو دیئے جاتے ہیں۔یہ دورانِ خالص ہے جو بلا آمیزش مکان ہے۔قرآن نے اپنے مخصوص سادہ طرز بیان میں ''دوران'' کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب مندرجہ ذیل آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا☆الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهِ خَبِيرًا (۲۵:۵۸۔۵۹)

اور آپ، ہمیشہ زندہ رہنے والے پر بھروسہ کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا باخبر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ☆وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (۵۴:۴۹۔۵۰)

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک اندازے سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے۔اگر

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۶۶

ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ عہد نامہ قدیم میں بھی آیا ہے، ہمارے ایک ہزار سال کے برابر ہے''۔(۱)

برگساں کے نزدیک مستقبل قطعی غیر متعین ہے۔ وہ غایت کا اتنا ہی دشمن ہے جتنا میکانکیت کا۔(۲) لیکن اقبال ایک مذہبی انسان ہیں اور اُن کے افکار کی جڑیں اسلام میں پیوست ہیں، لہٰذا اُن کے لیے یہ نظریہ کسی طور قابلِ قبول نہیں کہ حیات ایک بے مقصد حرکت ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک مستقبل کو بالکل غیر متعین قرار دینا غلط ہے مستقبل اس لحاظ سے تو یقیناً غیر متعین ہے کہ کوئی پہلے سے جانی پہچانی منزل مقصود موجود نہیں، جس کی طرف حیات محوسفر ہو، لیکن ہم اپنی حیات ذہنی کو ان معنوں میں غائی قرار دے سکتے ہیں کہ جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے، اس اعتبار سے نئے مقاصد وضع ہوتے جاتے ہیں اور اقدار کا کوئی عینی معیار ہمارے سامنے آتا رہتا ہے:

''دورانِ خالص جسے ہم اپنے شعوری تجربے کے عمیق تجزیے سے دریافت کرتے ہیں کوئی الگ تھلگ اور رجعت ناپذیر آنات کا سلسلہ نہیں۔ یہ ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے رکھی ہو اور جسے ابھی طے کرنا باقی ہے: یہ پہلے سے موجود صرف اس معنی میں ہے کہ فطرت کے اندر اس کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ یہ زمان بحیثیت ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقدر کہا ہے۔ یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط سمجھا ہے۔ دراصل مقدر وہ زمان ہے جو علت و معلول کی گرفت یعنی منطقی فہم کے عائد کردہ خاکوں کے کردار سے آزاد ہے۔ مختصراً یہ وہ زمان ہے جو محسوس ہوتا ہے نہ کہ وہ زمان جس کے بارے میں فکر کیا جائے یا جس کا حساب کتاب رکھا جائے''۔(۳)

برگساں نے زمانِ حقیقی یا استدام کا جو نظریہ پیش کیا اس میں وہ تسلسل کا منکر نہیں۔ دوسری طرف اقبال کے زمان خالص میں تسلسل کا کوئی وجود نہیں۔ یہ زمان تغیر بھی رکھتا ہے اور حرکت بھی، لیکن ان دونوں کا تجزیہ ممکن نہیں۔ کیونکہ اس کے اجزاء ایک دوسرے میں پیوست اور بہ اعتبار نوعیت سلسلہ بندی سے آزاد ہوں گے زمان خالص تغیر بے تسلسل ہے۔ ہم مکان میں اس کا تصور ایک ایسے خط کے روپ میں کر سکتے ہیں، جو ہنوز بننے کے عمل میں ہے(۴)

اقبال اپنے اس موقف کا اظہار بھی قرآنِ کریم کی روشنی میں کرتے ہیں:

''زماں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی لکیر کی طرح ہے جو کھینچی جاری ہو، جو کھلے امکانات کو وقوعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ۶۶۔۶۷

۲۔ جاوید، قاضی، ''اقبال کا نظریۂ زمان و مکان'' مشمولہ: زمان و مکان، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۱۳۲

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ۶۸۔۶۹

۴۔ جاوید، قاضی، ''اقبال کا نظریۂ زمان و مکان'' مشمولہ: زمان و مکان، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۱۳۳

میں لاتے ہوئے مستقبل کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشوو ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنایا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہوا اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے۔ جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے۔ اب ہم اس مقام پر ہیں کہ اس آیت کا مطلب سمجھ سکیں۔

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّذَّكَّرَ اَوْ اَرَادَ شُكُوْرًا

(۲۵.۶۲)

''اور یہ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں''(۱)

اقبال کے اس طرز فکر سے میاں محمد شریف نے درست نتیجہ اخذ کیا ہے:

''برگساں کے تصور زمان خالص میں سے تسلسل کو مطلق خارج کر کے ہی اقبال روح انسانی کو ابدی قرار دے سکے۔ اسی وجہ سے ان کے لیے انسانی خودی سے انائے مطلق اور انائے مطلق سے فطرت تک پہنچنے کی راہ ہموار ہوگئی، اور اسی طرح انھیں اس فلسفہ کو درست ثابت کرنے میں آسانی ہوگئی، جسے وہ فلسفہ اسلام کہتے ہیں''(۲)

برگساں حیاتی لہر اور فکر میں تفریق کرتا ہے۔ اقبال اس سے متفق نہیں:

''برگساں کے نزدیک حقیقت آزاد، ناقابل تعین، تخلیقی اور حیاتی قوت محرکہ ہے۔ جس کی ماہیت ارادہ ہے جسے فکر حدود مکان میں لا کر کثرت اشیاء کی صورت میں دیکھا ہے۔ یہاں اس نظریہ پر مکمل بحث ممکن نہیں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ برگسانی حیاتیت کی انتہا ارادے اور فکر کی ناقابل مفاہمت دوئی ہے۔ اس کی وجہ فکر کے بارے میں اس کا جزوی نکتہ نظر ہے۔ اس کے نزدیک فکر ایک میکانکیت بخش سرگرمی ہے جس کی ہیئت خالص مادی ہے اور جو مقولات اس کے تصرف میں ہیں وہ محض میکانکی ہیں۔ مگر جیسا کہ میں نے اپنے اولین خطبہ میں ذکر کیا ہے فکر اپنی حرکت میں ایک عمیق تر پہلو بھی رکھتا ہے۔ یہ اگرچہ حقیقت کو ساکن اجزا میں منقسم کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے اس کا اصل کام یہ ہے کہ تجربے کے عناصر کی تالیف و ترکیب کرے۔ اور اس مقصد کے لیے وہ تجربے کی مختلف سطحوں کے لیے مناسب مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ وہ زندگی کی طرح ہی نامیاتی ہے۔ زندگی کی حرکت جو کہ نامیاتی نشوونما ہے اپنے مختلف درجات میں مرحلہ در مرحلہ ترکیب و ائتلاف سے عبارت ہے۔ اس ترکیب کے بغیر اس کا عضویاتی ارتقا ممکن نہیں۔ اس کا تعین اس کے مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ فکر پر اس کا مدار ہے۔ فکر کی سرگرمیاں مقاصد پر منحصر ہیں۔ شعوری تجربے میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں رچے بسے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت کی تشکیل کرتے

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ۷۴

۲۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، ''ماہیت زمان اور اقبال'' مشمولہ: مقالات شریف، ص ۸۸

ہیں۔ چنانچہ فکر اپنی ماہیت میں زندگی ہی ہے۔ پھر برگساں ہی کے الفاظ میں چونکہ حیاتیاتی قوت خلاقانہ آزادی کے ساتھ آگے بڑھتی ہے لہٰذا وہ فوری یا بعید مقاصد کی روشنی سے مستنیر نہیں ہوتی۔ وہ نتائج کی بھی خواہاں نہیں۔ وہ اپنے رویے میں مکمل طور پر ایک مطلق العنان، بے سمت، ہیولائی اور ناقابل پیش بینی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں کا ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ نامناسب اور ناکافی محسوس ہوتا ہے'' (۱)

اقبال مزید فرماتے ہیں:

''تواتر زمانی کا اظہار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقت مطلق کے اس تصور تک لے جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں فکر و حیات اور غایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے ماسوا اس کے کہ ہم اسے وحدتِ نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک موجود فی الخارج نفس ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے۔ میرے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زماں خالص کو نفس پر متقدم جانا حالانکہ اسی کے لئے خالص دوران قابل اثبات ہے۔ نہ خالص مکان اور نہ ہی خالص زمان اشیاء اور واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھا رکھ سکتے ہیں''۔ (۲)

برگساں کے نزدیک اوّلاً تو ''زورِ زندگی'' (Elan Vital) کسی مخصوص مقصود کے حصول کے درپے نہیں، ثانیاً یہ ''زورِ زندگی'' ہی کائنات میں مختلف صورتوں اور حالتوں میں جلوہ نما ہے اور اصل سب کی یعنی چرندوں، پرندوں، حیوانوں اور انسان حتیٰ کہ ہر شاخ و شجر کی ایک ہی ہے اور مختلف مظاہر میں ایک ہی حقیقت رونما ہے، یہ حقیقت ''زورِ زندگی'' کے مترادف ہے۔ (۳)

اقبال بڑی حد تک برگساں کے ان خیالات سے متفق ہیں، ان کے نزدیک بھی زندگی ایک سیلاب اور بہاؤ ہے جو ہمیشہ آگے بڑھتا جاتا ہے:

دما دم رواں ہے یمِ زندگی ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی (۴)

برگساں کی طرح اقبال کا بھی عقیدہ ہے کہ ''زورِ زندگی'' ہی مختلف صورتوں، ہیئتوں اور وجود کی مختلف اقسام کا باعث ہوتا ہے:

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ۷۱

۲۔ ایضاً، ص ۷۴۔ ۷۵

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، مشرق و مغرب کے مفکرین، مرتبہ: شیما مجید، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۹ء، ص ۲۹

۴۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۵۳۔ ۴۵۴

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود | کہ شعلہ میں پوشیدہ ہے موج دود
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر | مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
یہ عالم یہ بتخانۂ شش جہات | اسی نے تراشے ہیں یہ سومنات
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے | یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں اسی کے ببول | اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول (۱)

برگساں کے نزدیک ''زورِ زندگی'' ہی غایت حقیقت ہے اور اقبال کے کلام میں برگساں کے اِن خیالات کا اثر ہر جگہ نمایاں ہے:

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی | یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
اس رہ میں مقام بے محل ہے | پوشیدہ قرار میں اجل ہے (۲)

زندگانی ہے تری آزادِ قیدِ امتیاز
تیری آنکھوں پر ہویدا ہے مگر قدرت کا راز (۳)

☆☆☆

وہی ایک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا، بے ستوں بھی، کوہکن بھی ہے (۴)

برگساں ارتقائے حیات کو دیگر ارادیت پسندوں کی طرح اندھا اور بے بصر سمجھتا ہے۔ عقل اس کے نزدیک محض ایک آلۂ کار ہے جسے مادّی ماحول کو سمجھنے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے حیاتی لہر نے تخلیق کیا ہے۔ اس سے حقیقتِ مطلقہ کے فہم میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ بلکہ یہ زمانِ محض کی غیر تقسیم پذیر وحدت کو آنات و لحات کے سلسلے میں منقسم کر دیتی ہے۔ (۵)

اقبال برگساں کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کرتے اور اس مقام پر پہنچ کر برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور خود آگے بڑھ جاتے ہیں۔ برگساں ذاتِ نفس کو ایک مسلسل بہاؤ اور سیلاب اور ''دوران'' (Succession) کا حامل قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک ذاتِ نفس مسلسل تغیر اور انقلاب کی حامل ہے اور مسلسل انقلاب ہی ذاتِ نفس کا عین کمال ہے، یہی اس کی حقیقت ہے۔ لیکن اس انقلاب اور تغیر کا مقصود کیا ہے؟ یہ سوال برگساں نے نہیں اٹھایا مگر اقبال کے نزدیک یہ سوال

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۵۳۔۴۵۴

۲۔ایضاً، ص ۱۴۵

۳۔ایضاً، ص ۹۷

۴۔ایضاً، ص ۱۰۳

۵۔نعیم احمد، ڈاکٹر اقبال کا تصور بقائے دوام، صفحہ ۱۲۷

بہت اہم ہے۔ مسلسل انقلاب ضرور ذاتِ نفس کا آئینہ دار ہے لیکن اصل مقصود کیا ہے؟ برگساں کے نزدیک ان تمام تغیرات، واردات اور احوال کا مقصد نہیں، ہم زور زندگی کے تحت بہتے چلے جا رہے ہیں مگر کہاں جا رہے ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا اس کا خیال ہے کہ آزادیٔ نفس اسی وقت باقی رہ سکتی ہے، جب ذاتِ نفس کے لیے کوئی منزل اور مقصود متعین نہ ہو۔(۱)

اقبال فکر کو حقیقتِ مطلقہ کا لازمی جز وقرار دیتے ہیں اور یہ فطری امر ہے کہ عقل، مقاصد اور غایات کے بغیر سرگرمِ عمل نہیں ہو سکتی چنانچہ اقبال کے نزدیک، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق، حقیقتِ مطلقہ مقاصد و غایات سے تہی نہیں:

''مقاصد اور اغراض جو شعوری یا غیر شعوری رجحانات کی صورت میں موجود ہیں وہ ہمارے شعوری تجربے کا تانا بانا ہیں۔ اور مقصد کا تصور مستقبل کے حوالے کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ ماضی کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں کہ وہ حال میں کار فرما ہوتا ہے مگر ماضی کی حال میں یہ کار فرمائی ہی تمام شعور نہیں ہے۔ مقاصد نہ صرف شعور کی موجودہ حالت بلکہ اس کے مستقبل کی طرف بڑھنے کا بھی پتا دیتے ہیں۔ حقیقت میں وہ ہماری زندگی کی آگے کی طرف حرکت کی تشکیل کرتے ہیں اور یوں پیشگی ہی ان حالتوں پر اثر انداز ہو جاتے ہیں جو ابھی ظاہر ہونے والی ہیں۔ مقاصد سے ہمارے اعمال کا متعین ہونا دراصل اس بات سے متعین ہوتا ہے کہ کیا ہونا چاہیے''(۲)

اقبال مزید فرماتے ہیں:

''ماضی اور مستقبل دونوں شعور کی موجودہ حالت میں عمل پیرا ہوتے ہیں اور جیسا کہ برگساں نے ہمارے شعوری تجربے کے تجزیے سے ظاہر کیا ہے مستقبل مکمل طور پر غیر متعین نہیں ہوتا۔ شعور میں توجہ کی حالت میں بازیافت اور تخیل اور دونوں محرکات شامل ہوتے ہیں چنانچہ ہمارے شعوری تجربے کی اس نسبت سے حقیقت کوئی اندھی قوت نہیں جو مکمل طور پر فکر سے غیر منور ہو۔ اس کی فطرت سرتاپا غایاتی ہے''۔(۳)

مگر برگساں حقیقت کی مقصدیت کو تسلیم نہیں کرتا اقبال اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تاہم برگساں حقیقت کے غایتی کردار کو اس بنا پر قبول نہیں کرتا کہ غایت زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔ اس کے مطابق مستقبل کی راہ حقیقت کے لیے کھلی رہنی چاہیے ورنہ حقیقت آزاد اور خلاق نہیں رہے گی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر غایت سے مطلب یہ ہو کہ کسی پہلے سے متعین مقصد یا منزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ زمان کو غیر حقیقی کر دے گا اور کائنات کو بھی ایک ایسی پہلے سے موجود ازلی و ابدی سکیم یا ڈھانچے کی تحقیق نو تک محدود کر دے گا جس میں انفرادی واقعات سے پہلے سے ہی اپنی مناسب جگہ پر موجود ہیں اور اس انتظار میں ہیں کہ وہ اپنی باری پر ایک زمانی سیل میں جسے تاریخ کہا جاتا ہے ظاہر ہوں۔ سب کچھ پہلے ہی ازل میں کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ واقعات کا مترتب زمانی ظہور ازلی و ابدی سانچے کی محض ایک نقل ہے۔ یہ نقطہ نظر اس میکانکیت سے مختلف نہیں جسے ہم پہلے مسترد

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۲۵

۲۔ تجدیدِ فکریات اسلام، صفحہ ۷۷

۳۔ ایضاً

کر چکے ہیں۔(۱)

اقبال برگساں کے اس نظریے سے شدید اختلاف اس لیے رکھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ انسان کے ساتھ الوہی آزادی کو بھی مقید کرنے کے مترادف ہے:

''درحقیقت یہ نقاب پوش مادیت ہے جس میں تقدیر یا قسمت متشدد جبریت کی جگہ لے لیتی ہے، جس میں انسانی حتیٰ کہ الوہی آزادی کی بھی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ اگر کائنات فی الواقعہ کسی متعین مقصد کی طرف رواں دواں ہے تو پھر یہ آزاد اور ذمہ دار افراد کی دنیا نہیں ہو سکتی۔ یہ محض سٹیج ہوگی جس پر پتلیاں ایک قسم کے پیچھے سے نچانے والے کی حرکت پر ناچتی ہیں''(۲)

اقبال کے نزدیک زمان کا عمل کوئی پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی مانند نہیں۔ یہ تو ایک ایسا خط ہے جو کھلے امکانات کو وقوع میں لاتا ہے۔ اگر کائنات کو پہلے سے طے شدہ منصوبے کی ایک زمانی تفصیل سمجھ لیا جائے تو اس سے زیادہ اور کوئی تصور قرآن پاک کے تصور سے متغائر نہیں ہوگا۔ (۳) لہٰذا، اقبال، برگساں کے اس تصور کی مخالفت اس لیے کرتے ہیں کہ اسلام کے تصورِ حقیقت سے متغائر ہے۔ اس تصور کے ماننے سے ذاتِ باری کی تخلیقی فعلیت، خلاقیت، قدرت کاملہ اور آزاد تخلیقی ارادہ جیسی صفات کی نفی لازم آتی ہے اور اقبال کا اسلامی وجدان یہ بھی گوارا نہیں کر سکتا؛ بقول قاضی جاوید:

''اقبال ایک مذہبی انسان ہونے کی حیثیت سے یہ نظریہ قبول نہیں کر سکتے تھے کہ حیات ایک بے مقصد حرکت ہے''۔(۴)

لہٰذا اقبال کے نزدیک تو:

''تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلقہ تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت و بصیرت کارفرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیل شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انھیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو اوجھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر بہاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے''(۵)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۲۔۷۳

۲۔ ایضاً، ص ۷۳

۳۔ ایضاً، ص ۷۲۔۷۴

نیز دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ''زمان و مکان'' اور ''جبر و قدر'' کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹ اور ۲۵۰ تا ۲۹۴

۴۔ جاوید، قاضی، ''اقبال کا نظریۂ زمان و مکان'' مشمولہ: زمان و مکان، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۶۳۲

۵۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۰

ولیم جیمز (WILLIAM JAMES)

ولیم جیمز امریکہ کا ایک انتہا پسند تجربی (۱) اور نتائجیت پرست فلسفی ہے۔ (۲) اُس کے خیال میں کائنات کی حقیقی توجیہہ کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں دکھائی دیتا کہ اس کے اصل مواد کو ایک ''سیلِ رواں'' کا نام دیا جائے جو اس وسیع و عریض کائنات کو ایک حقیقی وحدت کی صورت میں قائم و دائم بنائے رکھتا ہے۔ اُس نے اِک نئے انداز کی کثرتیت کے نفوذ کے لیے ایک نہایت جرأت مندانہ قدم اُٹھایا ہے، یعنی ایک ایسی کثرتیت جو زمانۂ حال کے جذبۂ تخلیق سے بہت ہم آہنگ ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ مستند اور قطعی مبداء کے طور پر اگر کسی اصول کو قطعیت حاصل ہے تو وہ ایک ''سیل رواں'' (FLUX) سے زیادہ کچھ اور نہیں۔ ورنہ اس اصول کے علاوہ اور کوئی ممکنہ صورت ایسی نظر نہیں آتی کہ جو مبداءِ حقیقی کے طور پر پیش کی جاسکے۔ (۳)

ولیم جیمز ایک ''الہٰ پسند'' فلسفی ہے۔ اُس نے خدا کا جو تصور پیش کیا ہے اسے اصطلاحاً ''الہیاتی حدیث'' کہا جاتا ہے۔ اس نظریے کے تحت اُلوہی قوتوں کی تحدید کی گئی ہے اور اس لیے دنیا میں شر کا وجود خدائی ارادے کے منافی ایک عمل نظر آتا ہے۔ مگر چونکہ خدا اس دنیا میں موجود متصور ہوتا ہے اور اس کے آدرش ہم انسانوں کے آدرشوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہوا کرتے ہیں اس لیے اس کی اقدار ہماری اقدار سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اس لیے ہم مشترکہ اقدار اور مقاصد کے سلسلے میں ''الہٰ'' سے معاونت پیدا کرلیا کرتے ہیں۔

جیمس چونکہ ایک کثرتیتی کائنات کا تصور پیش کرتا ہے اس لئے اس کی فکر روح تعدد الہٰ سے معاونت پیدا کرلیا کرتے ہیں۔

جیمس چونکہ ایک کثرتیتی کائنات کا تصور پیش کرتا ہے اس لئے اس کی فکر میں تعدد الٰہ، یعنی کئی خداؤں کے تصور کی جانب بھی اشارے ملتے ہیں مگر جیمس نے تعددِ الٰہ کے تصور کی بابت اپنی تحریروں میں جہاں کہیں بھی اشارے کیے ہیں ان میں ایک طرح کا تفننِ طبع پایا جاتا ہے چنانچہ اس کو ایک سنجیدہ جہت دینا مناسب نہیں ویسے وہ خود بھی ''الٰہ'' پسند'' فلسفی ہے۔ (۴)

جیمز کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس کے متعلق کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کرسکتے، لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں، کیونکہ ہماری فطرت کا تقاضا یہی ہے اور ہمارا دل بھی اس بات کی گواہی دیتا ہے۔ جیمز کے نزدیک انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق یا نرنکار نہ ہو، بلکہ اس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس و غم

۱۔ قیصر الاسلام قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۰۱

۲۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ص ۲۳۹

۳۔ قیصر الاسلام قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۰۱۔۱۰۲

۴۔ قیصر الاسلام قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد اوّل، ص ۵۳۸

خوار ہو۔ جیمز کے خیال میں خدا انسان سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقت ور ہے (۱)

ولیم جیمز کا خیال ہے کہ کثرت وجود کو تسلیم کرنے کے بعد فلسفہ ''الٰہیات'' کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، اولاً وہ صورت جس میں ہمارے اور خدا کے درمیان ایک گونہ اجنبیت، غیریت اور دوئی باقی رہتی ہے۔ (۲) کثرت وجود کو برقرار رکھتے ہوئے ولیم جیمس کے نزدیک فلسفۂ الٰہیات کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ افراد عالم اور خدا کے درمیان کسی قدر قربت اور نزدیکی محسوس ہو (۳)

ولیم جیمز کی طرح اقبال بھی کثرت کو حقیقی تصور کرتے ہیں اور کسی طور کثرتِ وجود کے انکار کو پسند نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک کثرت کا اثبات لازمی ہے۔ کثرت کا انکار دراصل اقبال کی بنیادی فکر ہی کے خلاف ہے۔ کثرت کے انکار سے ذوقِ عمل اور کردار کے اعلیٰ مقام تک پہنچنے کا شوق دم توڑ دیتا ہے اور ارتقاء کی ساری سعی ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اقبال کے نزدیک کثرت کا اثبات لازمی ہے۔ لیکن اقبال جیمس وارڈ کی طرح کثرتِ افراد اور خدا کے درمیان خلیج حائل کر دینے کے کسی طور روادار نہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس طرح تو انسانی شخصیت تشنۂ تکمیل رہ جاتی ہے اور اس کے روحی، قلبی اور ذہنی رجحانات کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا اس مقام پر وہ ولیم جیمز کے ہمنوا ہو کر کہتے ہیں کہ یہ قلبِ انسانی کی بنیادی طلب ہے کہ اُس کا حقیقتِ اصلیہ سے قریبی رشتہ قائم ہو۔

بٹھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۴)

اسی لیے اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل ہے۔ (۵) کیونکہ بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

''ہماری فطرت بے شک وصلِ حقیقت کی طالب ہے اور ہمارا دل اس کا متلاشی ہے کہ ہمارے اور باری تعالیٰ کے درمیان تمام فصل اور دوری ختم ہو جائے۔ یہ سب کچھ صحیح ہے لیکن فلسفہ ہمہ اوست کی بڑی بھول یہ ہے کہ وہ انسانی فطرت کے ایک مخصوص رجحان پر زور دیتے ہوئے انسانی ضمیر ہی کی ایک دوسری آواز کو جو اپنے وجود کا اقرار کرتی ہے، یکسر نظر انداز کر دیتا ہے''۔ (۶)

مگر اقبال، ضمیر کی اس آواز کو نظر انداز کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہیں وہ تو انسان کو عین وصالِ حق میں بھی اپنی خودی

۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآنِ حکیم کی روشنی میں، ص ۳۴

۲۔ عشرت حسن انور، مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۰۴

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۶

۴۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۳۱

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۶۔ عشرت حسن انور، مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۱۰

برقرار رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔(۱)

ولیم جیمز نے کثرت اور وحدت کی گتھی کو ہمارے ذاتی شعور کی تمثیل سے سلجھانے کی کوشش کی ہے اس کا کہنا ہے کہ ایک شعوری حالت بہت سی دوسری شعوری کیفیات پر مشتمل ہے۔ برگساں کی رہنمائی کرتے ہوئے ولیم جیمس بھی اس بات کا مدعی ہے کہ وجدانِ ذات ہی میں یہ سوال حل ہو جاتا ہے کہ ہماری اپنی ذات کس طرح بیک وقت کثرت اور وحدت کی حامل ہے۔

ولیم جیمز ذات نفس کے وجدان کی بنا پر یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ اگر ہمارا وجود ایک سلسلہ احساسات، کیفیات اور ادراکات کا حامل ہے تو اس سلسلہ شعور کو ازلی اور لامتناہی تصور کرنا ضروری ہے، اور اس لامتناہی سلسلہ شعور کو باری تعالیٰ کی ذات سے کسی طرح خارج تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح ہماری اپنی ذات میں مختلف شعوری کیفیات ایک دوسری سے متعلق ہیں اسی طرح ہماری، آپ کی، سب کی شعوری و غیر شعوری کیفیات اور ہم سب کے طرح طرح کے احساسات، ادراکات اور تجربات ذاتِ باری میں ممزوج، مربوط اور اسی سے منسلک ہیں۔(۲)

اقبال، ولیم جیمز کے اِن خیالات سے پوری طرح متفق دکھائی دیتے ہیں۔ جیمز کی طرح اقبال بھی خالق اور مخلوق کے درمیان دوری و مجبوری کے قائل نہیں۔(۳) ولیم جیمز کی طرح، اقبال بھی ہمہ اوست (۴) کی تائید کرتے ہیں اور حقیقتِ مطلقہ سے قربت اور وصل کو ممکن بتاتے ہیں۔ ولیم جیمز ہی کی طرح، اقبال اس خیال کے بھی حامی ہیں کہ کثرت اور وحدت کی گتھی وجدان کی بنا پر کھل سکتی ہے۔(۵) اور ذاتِ نفس کی تمثیل ہی کے ذریعہ کثرتِ افراد اور ذاتِ باری کے تعلق کو سمجھا جاسکتا ہے۔(۶) اقبال، اس خیال میں بھی، ولیم جیمز سے متفق ہیں کہ کثرتِ وجود باری تعالیٰ کے وجود سے کسی طرح غیر متعلق نہیں ہے، لیکن ذاتِ باری قریب ترین ہو کر بھی ہم سے علیحدہ ہے۔(۷)

ولیم جیمز اور اقبال کے افکار کے اس تقابل سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال، ولیم جیمز کی طرح، وحدۃ الوجود کے اس پہلو کے قائل ہیں جس کے مطابق ذاتِ باری تعالیٰ کائنات سے ماوراء ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں جاری و ساری بھی ہے اور اللہ اپنے بندے کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے، مگر اقبال غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے ہرگز قائل نہیں۔(۸) ڈاکٹر

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' اور ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹ اور ۲۳۰ تا ۲۴۹

۲۔ عشرت حسن انور، مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۱۱۔۱۱۲

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' اور ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹ اور ۲۳۰ تا ۲۴۹

۴۔ اسلامی وحدۃ الوجود۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کی بحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وجدان'' کی بحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹

۷۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کی بحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۸۔ ایضاً

عشرت حسن انور نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

''اقبال فلسفۂ ہمہ اوست کے مخالف ہونے کے بجائے ولیم جیمز کی رہنمائی میں (۱) بہت حد تک اس کے حامی اور معتقد ہیں۔ہاں یہ ضرور ہے کہ اُن کا ہمہ اوست کا نظریہ بعض صوفیا کے روایتی ہمہ اوست کے عقیدہ سے کسی قدر مختلف ہے''۔(۲)

معروف اقبال شناس، بشیر احمد ڈار اور ڈاکٹر نذیر قیصر بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔لہٰذا بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں۔

"Iqbal, like James, rejects the old form of theism that makes the God sit in the Heavens. According to him. He comprehends and encompoasses the whole universe. Our life is organic to His Being" (3)

اس طرح، ڈاکٹر نذیر قیصر رقمطراز ہیں.

"Iqbal is spiritual monist. But he does not believe Monism in the sense of pantheism, which mean every thing, is God. This, of course makes the universe as block universe and all things eternally fixed.

Iqbal states that each soul is derived from the directive energy of God. Thus the unity of things is internal.

For him, Islam does not believe in Absolutism. For his concept of pluralism Iqbal pointedly refers to the Qur'an"(4)

ڈاکٹر نذیر قیصر مزید لکھتے ہیں:

"It is, however, important to note that he does not stop here. For him, God is both immanent and transcendental though He is neither the one nor the other alone" (5)

ولیم جیمز کے نزدیک خدا محض ایک اعلیٰ و برتر انسانی ذات ہے اُس کے خیال میں:

"The believer is continuous, to his own consciousness at any rate with a wider

---

۱۔یہاں'' کی رہنمائی میں'' کی بجائے'' کی طرح'' کے الفاظ زیادہ مناسب ہوتے۔

۲۔عشرت حسن انور، ڈاکٹر،''اقبال اور ولیم جیمس'' مشمولہ: اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۱۷

3.B.A Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarisim P.23.

4.Nazir Qaisar, Dr, Iqbal and the Western Philosophers, P.104-105.

5.Ibid, P.112.

self from which saving experiences flow in" (1)

جیمز کے نزدیک ذات باری تعالیٰ ایک اعلیٰ انسانی زندگی کی حامل ہے:

"The drift of all the evidence we have seems to me to sweep us very strongly towards the belief in some form of superhuman life with which we may, unknown to ourselves, be co-conscious" (2)

وہ وجودِ باری تعالیٰ کو نتائجیت کے پیمانے سے ناپنے کی کوشش کرتا ہے:

"The instinctive belief of mankind God is real since. He produces real effects" (3)

اُس کے نزدیک:

"Pragmatism's "only test of probable truth is what works best in the way of leading us to what fits every part of life best and combines with the collectivity of experience's demand, nothing being comitted. If theological ideas should do this, if the notion of God, in particular, should prove to do it, how could pragmatism possibly deny God's existence" (4)

ولیم جیمز کے اس تصورِ خدا پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر نذیر قیصر لکھتے ہیں:

James' concept of God is disappointing from religious point of view. He does not define what of God. He believes in existence of God only because it is a useful idea. He believes Him as 'other' with some superhuman liefe. He is not personal God with attritutes of infinity, omnipotence, omniscient and eternity etc" (5)

1.William James, A Pluralistic Universe, New York, Longman, Green and Co, 1914, P-307.

2.Ibid.

3.William James, The Varities of Religios Experience, New York, New American Liberary, 1890, P-507.

4.William James, Pragmatism, New York, Longman, Green and Co, 1980, P-80

5.Nazir Qaiser, Dr., op cit, P.108.

ولیم جیمز کے برعکس، اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ کا تصور ایک انائے کامل اور وجودِ مطلق کے طور پر کرتے ہیں۔(۱) اُن کے نزدیک ذاتِ باری محض ایک اعلیٰ انسانی زندگی نہیں بلکہ وہ حقیقتِ مطلق ہے جو ابدیت، خالقیت، قدرتِ کاملہ اور علم جیسے عناصر (صفات) سے متصف ہے۔(۲)

پروفیسر میاں محمد شریف نے اقبال اور ولیم جیمز کے تصورِ باری تعالیٰ کا تقابل کرتے ہوئے درست لکھا ہے کہ:

"William James considers faith almost instictive with every man. Iqbal goes futher and finds in the prayer of the faithful a proof for the existence of God. Prayer seeks fellwoship with God. Once a true seeker gets that fellowship, he gets a sweet intuition of Reality...... an intuition of God, and desires no further proof of His exitence." (3)

ڈاکٹر نذیر قیصر نے بھی، ولیم جیمز اور اقبال تصورِ باری تعالیٰ کا تجزیہ کرتے ہوئے درست نتیجہ اخذ کیا ہے کہ:

"Iqbal's belief in God in not just pragmatic as advocated by james. Though belief in God carries a great pragmatic value for the development of human personality, yet love of God for the sade of love remains basic in Iqbal" (4)

جیمز کے مطابق ذاتِ باری محدود ہے اور تمام تر قوتوں کی مالک نہیں۔ وہ کہتا ہے:

"He is limited either in power or in knowledge or in both at once" (5)

جیمز کے خیال میں اگر خدا لامحدود ہوتا اور بے انتہا طاقتوں کا مالک ہوتا تو پھر دنیا میں شر کا وجود نہ ہوتا اور شر کی وجہ سے انسانی آزادی پر تحدید کا سوال پیدا نہیں ہوتا؛ لہٰذا وہ لکھتا ہے:

" The Creator himself would not need to know all the details of activity until they came: and at any time his own view of the world would be a view partly a facts and partly of possibilities,exactly as our is now" (6)

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "خودی" کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "صفاتِ باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

3.Sarif. M.M. About Iqbal and His thought, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1964, P-50.

4.Nazir Qaiser, Dr., op cit, P.109.

5.William James, A Pluralistic Universe, P-124.

6 William James, Will to Believe, New York, The Macmillan Company, 1960, P.9.

اقبال، کسی طور، جیمز کے اِن خیالات کے ہمنوانہیں ہوسکتے۔ اقبال، جیمز کی طرح، ذات باری کو محدود تصور نہیں کرتے اُن کے نزدیک تو اللہ محیطِ کل ہے اور وہ ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔(۱) تمام خودیوں کا صدور اُسی سے ہوتا ہے اور حیاتِ الٰہی کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔(۲) اقبال نزدیک خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے(۳)

ولیم جیمز کثرتی کائنات کے نظریے کا حامل ہے۔لہٰذا وہ کائنات کی جہتوں اور تبدیلیوں کی بنا پر اس کے پیچھے موجود کسی ایک مطلق طاقت پر یقین نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کے نظامِ فکر میں تعددِ الٰہ کی جانب رجحانات دکھائی دیتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

> "It is useless to say that this chaos in which we live and move is the result of one consistent will; it gives every sign of contradiction and division within itself. Perhaps the ancients were wiser than we, and polytheism may be truer than monotheism to the astonishing diversity of the world. Such polytheism "has always been he real religion of common people, and is so still today" (۴)

اقبال بھی کائنات اور اُس کی اشیاء کو حقیقی تسلیم کرتے ہیں اسی لیے کثرت کا بھی اثبات کرتے ہیں اور اس کے معترف ہیں، مگر اقبال کو اس کثرت کے آئینے میں وحدت کا راز مضمر دکھائی دیتا ہے۔

کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے (۵)

اقبال، اوّل و آخر، توحید پرست ہیں۔ اُن کے تمام تر افکار و خیالات کا مرکز و محور عقیدۂ توحید کا اثبات ہی ہے اُن کے نزدیک ذاتِ باری کی وحدانیت ہی کائنات کے وجود اور بقا کا اصل الاصول ہے۔ توحید کا تصور، دینِ اسلام کا خلاصہ و عصارہ ہے۔ اقبال اسے بار بار یوں بیان کرتے ہیں کہ اُن کا کلام لا الٰہ الا اللہ کی تفسیر دکھائی دیتا ہے۔(۶)

اس طرح، تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے ولیم جیمز اور اقبال کے اس تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۷۸۔۷۹

۲۔ایضاً، ص ۹۲

۳۔ایضاً، ص ۸۵۔۸۶

4.Will Durant, The story of Philosophy, P 501.

۵۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۱

۶۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''توحید'' کے حوالے سے اقبال کے افکار کا جائزہ صفحہ ۳۲۲ تا ۳۳۱

کہ اقبال اور جیمز کے بعض افکار میں مماثلت ضروری پائی جاتی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال ان امور میں جیمز کے مرہونِ منت ہیں۔ اقبال کے چند تصورات اگر جیمز سے مماثلت رکھتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جیمز کے یہ خیالات دراصل اسلام سے موافقت رکھتے ہیں۔ اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں، اسلام سے روشنی حاصل کرتے ہیں نہ کہ ولیم جیمز یا کسی اور مغربی مفکر سے یہ الگ بات ہے کہ اقبال، مغربی مفکرین کی ایسی ہر بات قبول کرتے ہیں جو انھیں قرآنی روح کے موافق دکھائی دیتی ہے۔ ایسی بات جو قرآنی فکر کے منافی ہو اقبال قبول نہیں کرتے، چاہیے یہ بات کسی بڑے سے بڑے اسلامی مفکر ہی نے کیوں نہ کی ہو۔

ڈیکارٹ (DECARTES)

ڈیکارٹ نہ صرف یہ کہ فرانس بلکہ دنیا کے عظیم فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ حقیقتِ مطلق سے متعلق، اُس کے تصورات، اسلامی عقائد کے قریب تر ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ نفس ہو کہ جسم دونوں ہی متناہی و محدود وجودات ہیں، جو اپنے وجود یا ہونے کے لیے خدا کے پابند یا محتاج ہیں۔ جب کہ خدا ایک لامتناہی وجود ہے جو اپنے وجود کے لیے اپنی ذات سے ماوراء کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ خدا ایک ایسی ہستی ہے جو مطلق اور خودمختار ہے جسے کسی نے پیدا نہیں کیا۔ وہ متناہی وجود کا حامل ہے۔ اس کے علاوہ خدا ایک ایسی عظیم صداقت ہے جو ہمارے بدیہی علم کی ضمانت دیتی ہے۔ یعنی جو کچھ کہ بدیہی ہے، وہی حق ہے۔ اس عظیم سچائی کا یہ کارنامہ ہے کہ جو ہمیں اس امر کا یقین بہم پہنچاتا ہے کہ ہمارا وہ خارجی عالم جس کا ادراک ہمیں اپنے حواس سے ہوا کرتا ہے۔ محض ایک افسانہ یا فرضی کہانی نہیں۔ بلکہ یہ عالم بھی ایک حقیقت واقعیہ ہے(۱)

وہ کہتا ہے کہ عقل کے ذریعے خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے نزدیک، خدا ازلی ہے، وہ قادرِ مطلق ہے، علیم و خبیر اور سراسر خیر و برکت ہے۔ اس نے انسان کے اندر جو تصورات ودیعت کیے ہیں وہ کوئی دھوکا نہیں بلکہ حقائق ہیں۔ اِن کا ماننا واجب ہے اور زندگی کے معاملات میں ان سے رہنمائی حاصل کرنا ضروری ہے۔(۲) ڈیکارٹ کی بیان کردہ یہ صفاتِ باری تعالیٰ، اسلام کی بیان کردہ، صفاتِ باری تعالیٰ کے عین مطابق ہیں اور ظاہر ہے کہ اقبال اِن سے پوری طرح متفق ہیں۔(۳)

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے ثبوت میں دو دلائل پیش کیے ہیں:

ا۔ پہلی دلیل تو خدا کے لامتناہی وجود کے وہبی تصور کے طور پر دی گئی ہے۔ یعنی ایک ایسا لامتناہی تصور جسے کوئی محدود اور متناہی تصور خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ بہ الفاظ دیگر محدود سے

ا۔ قیصر الاسلام قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، ص ۲۶۷

۲۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۲۹

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا کا باب دوم بالخصوص ''صفاتِ باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

لامحدود کا صادر ہونا ممکن نہیں۔

۲۔ دوسری دلیل خدا کے وجود کے ضمن میں اس کے وجود کامل کی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ جس کی یہی کاملیت بجائے خود اس کے (خدا کے) موجود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔(۱)

اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں، مدرسی فلسفے کی جانب سے، خدا کی ہستی کے ثبوت میں پیش کیے جانے والے تین دلائل یعنی کونیاتی دلیل، مقصدی دلیل اور وجودیاتی دلیل، پر شدید تنقید کرتے ہوئے ان کی منطقی خامیاں بیان کی ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ ثبوت مذہبی وجدان اور مشاہدے کی بڑی سطحی تعبیر کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں اقبال، ڈیکارٹ کی وجودیاتی دلیل کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ پہلے وہ اس دلیل کی کارتیسی صورت یوں بیان کرتے ہیں:

''جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کی ہیئت یا اس کے تصور میں اس کی صفت موجود ہے تو یہ اسی طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اس کی یہ صفت درست ہے اور یہ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ صفت اس کے اندر موجود ہے۔ اب خدا کی ہیئت اور تصور میں وجود لازم موجود ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ خدا کے لیے وجود لازم ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں خدا موجود ہے''۔(۲)

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ:

''ڈیکارٹ اس دلیل کے ساتھ ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے'' ہمارے ذہن میں ایک اکمل ہستی کا تصور موجود ہے۔ اس تصور کا مبداء کیا ہے۔ یہ تصور فطرت نے پیدا نہیں کیا کیونکہ فطرت تو محض تغیر ہے۔ وہ ایک اکمل ہستی کا تصور پیدا نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس تصور کے مقابل ایک معروضی ہستی موجود ہے جو ہمارے ذہن میں اس اکمل ہستی کا تصور پیدا کرتی ہے''۔(۳)

اقبال دوسرے دلائل کی طرح، ڈیکارٹ کے اس استدلال پر بھی تنقید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کسی وجود کا تصور، اُس کی حقیقی موجودگی کا کوئی ٹھوس ثبوت نہیں۔ اقبال اس دلیل پر تنقید کے ضمن میں کانٹ کی تنقید کا حوالہ بھی دیتے ہیں:

''یہ دلیل بھی اپنی فطرت میں ایک طرح سے کونیاتی دلیل جیسی ہے، جس پر پہلے ہی تنقید کی جا چکی ہے۔ تاہم اس دلیل کی جو بھی صورت ہو یہ بات تو واضح ہے کہ کسی وجود کا تصور اس وجود کی معروضی موجودگی کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا۔ جیسے کانٹ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین سوڈالروں کا میرے ذہن میں تصور یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ میرے جیب میں تین سوڈالر واقعتہً موجود ہیں۔ جو کچھ اس دلیل سے مترشح ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک مکمل وجود کے تصور میں اس کی ہستی کا تصور موجود ہے۔ میرے ذہن میں ایک مکمل ہستی کے تصور اور اس ہستی کی معروضی حقیقت کے درمیان ایک خلیج ہے جو محض فکر کے ماورائی عمل سے نہیں پاٹی جا سکتی۔ یہ دلیل جیسا کہ اسے بیان کیا گیا ہے، حقیقت میں ایک

۱۔ قیصر الاسلام قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ص ۲۶۵

۲۔ تجدید فکریات اقبال، ص ۴۹

۳۔ ایضاً،

مغالطہ ہے جسے منطق میں مصادر علی المطلوب کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں دعویٰ کو جس کے لیے ہم دلیل چاہتے ہیں پہلے ہی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح منطقی حقیقت کو واقعی حقیقت سمجھ لیتے ہیں''۔(۱)

اس طرح، اقبال کے خیال میں وجودیاتی استدلال، بھی کونیاتی استدلال سے ملتا جلتا ہے کیونکہ جس طرح اُس میں خدا کو تمام علتوں کی آخری علت پہلے فرض کر لیا جاتا ہے، اسی طرح وجودیاتی استدلال میں خدا کے وجود کو بھی پہلے سے ہی فرض کر لیا جاتا ہے۔ اقبال اپنی رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں:

''مجھے امید ہے کہ میں نے غایتی اور وجودیاتی دلائل، جیسا کہ وہ عام طور پر بیان کیے جاتے ہیں، کے بارے میں واضح کر دیا کہ وہ ہمیں کہیں بھی نہیں پہنچاتے۔ ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ فکر کو ایک ایسی قوت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو چیزوں پر خارج سے عمل کرتی ہے۔ یہ طرز فکر ایک جانب ہمیں محض ایک میکانکیت عطا کرتا ہے اور دوسری جانب یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابل عبور خلیج حائل کر دیتا ہے''۔(۲)

اور، اقبال کے نزدیک، اس طرح فکر اور وجود کی ثنویت جنم لیتی ہے:

''تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم فکر کو محض ایک اصول کی طرز پر نہ لیں جو خارج سے اپنے مادہ کی تنظیم و تربیت کرتا ہے بلکہ بطور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت گری خود کرتا ہے۔ اس مفہوم میں فکر یا تصور اشیاء کی اصل فطرت سے متغائر نہیں رہے گا بلکہ ان کی حتمی اساس اور اشیاء کے جوہر کا تشکیل کرنے والا ہو گا جو ان کے کرداروں میں شروع سے ہی اثر انداز ہے اور انھیں ان کے متعین کردہ نصب العین کی طرف حرکت زن رہنے کی تحریک دیتا ہے۔ مگر ہماری موجودہ صورت حال تو فکر اور وجود کی ثنویت کو ناگزیر تصور کرتی ہے۔ انسانی عمل کا ہر سانحہ صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: ایک نفس جو کہ جانتا ہے اور ایک شے دیگر جسے کہ جانا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے بالمقابل معلوم کو معروض گرداننے پر مجبور ہیں، جو از خود ہے، جو نفس سے خارج بھی ہے اور خود مختار بھی اور جانے جانے کے عمل سے بے نیاز ہے''(۳)

اقبال کے خیال میں فکر اور وجود کی یہ ثنویت، حقیقتِ مطلقہ کی وحدت کا درست تصور حاصل کرنے کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اُن کے نزدیک وجودِ ذہنی یا تصورِ شے اور حقیقتِ شے یا وجودِ واقعی یا خارجی میں وحدت کا خیال اس لیے ضروری ٹھہرتا ہے کہ اس کے بغیر تصور اور حقیقت کے درمیان ایک ناقابلِ عبور خلیج پیدا ہو جاتی ہے اور اس دوئی سے وحدت کا علم حاصل کرنے کے تقاضے کی تسکین نہیں ہو پاتی۔ (۴) لہٰذا اقبال ڈیکارٹ کی دلیل کی ساتھ ساتھ وجودِ باری تعالیٰ کے باقی روایتی دلائل کو بھی چھوڑ کر قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے ہیں:

۱۔ تجدیدِ فکریات اقبال، ص ۴۹

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۴۹۔۵۰

۳۔ ایضاً، ص ۵۰

۴۔ محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال۔ نئے تناظر میں، ص ۹۶

''غایتی اور وجودیاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کرسکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حتمی نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ تجربے کا تجزیہ کرکے اس کی توجیہ کریں وہ منہاج جو باطنی اور خارجی دونوں قسم کے تجربات کو اُس حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے۔ جو اوّل بھی ہے اور آخر بھی، جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے''۔(۱)

اس طرح اقبال کے خیال میں ظاہری دنیا اور باطنی دنیا، وجودِ مطلق کے دو رخ ہیں۔ ان میں کسی قسم کی مغائرت اور دوئی نہیں بلکہ وہ ایک ہی حقیقت سے متعلق ہیں۔ لہٰذا، اقبال کے لیے ڈیکارٹ کے استدلال سمیت ایسا کوئی بھی نظریہ یا منطقی دلیل قابلِ قبول نہیں جو میکانکیت پر مبنی ہو اور فکر اور وجود یا حقیقت اور تصور کی ثنویت پیدا کردے۔ اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلق کی توجیح، منطقی دلائل سے نہیں بلکہ وجدان اور قرآنی فکر سے ممکن ہے۔ اسی لیے وہ یہاں بھی وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے قرانی حوالہ پیش کرتے ہیں۔ جس میں روحِ عالم کو اوّل و آخر اور ظاہر و باطن کہا گیا ہے۔ اسی سے ہم ظاہر و باطن کے تضاد کو ختم کرکے حقیقتِ مطلقہ کی وحدت اور وجودِ باری تعالیٰ کا ثبوت فراہم کرسکتے ہیں۔

وائٹ ہیڈ (WHITE HEAD)

وہائٹ ہیڈ کا فلسفہ اپنی عضوی ساخت کے اعتبار سے ایک ایسی کائنات کی تصویر کشی کرتا ہے جو نہایت منظم و مربوط نوعیت کی ہے اور اسکا یہی نظم و ضبط اسے ایک عضویاتی کل کے پیکر میں ڈھال دیتا ہے اور بالآخر عضویاتی کل کی حامل یہ کائنات عظیم حقیقی معروضات اور واقعی ذوات یا واقعی مواقعاتی صورتِ حال کا ایک ایسا عضویاتی کل بن جاتی ہے جس سے دائم یہ حقیقت پھوٹتی رہتی ہے کہ یہ مستقل اور مسلسل سرگرم عمل ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک حقیقت معروف کی کثرت پر مشتمل ہے چنانچہ اسی وجہ سے اس کے فلسفے کو جہاں ایک طرف دائم تفاعل کے فلسفے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے وہیں دوسری طرف اسے مابعد الطبیعیاتی کثرتیت سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔(۲) وہائٹ ہیڈ کی پیش کردہ کائنات کا تصور دائم تفاعل کا تصور ضروری ہے مگر اسے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ تفاعل میکانکی انداز کا ہے یا یہ کسی غالب طاقت کے تحت انجام پارہا ہے۔ بلکہ کائنات میں یہ سارے کا سارا ارتقاء حصارِ زمان کے انداز آزادنہ عمل کے تحت ہورہا ہے جو ایک ایسا حقیقی عرصۂ گزران ہے جس کی نہ تو کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی انتہا ہے۔ یہ کائنات جن ذوات پر مشتمل ہے وہ وجود کی ایسی اکائیاں ہیں جو دائم حالتِ تکوین سے گزرتی رہتی ہیں تاکہ ان میں موجود توانائیوں کو تقویت پہنچتی رہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجرد تصورات کو ان مقرون حقیقتوں یا وقوعات کے ساتھ خلط ملط کرکے گنجلک نہ بنا دینا چاہیے کیونکہ ان میں ہر ایک کی ایک داستانِ حیات ہے اور ان کی اپنی اپنی ایک نہج ہے۔ وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ ان حقیقتوں یا وقوعات کے سرچشمۂ وجود کی نوعیت تخلیقی ہے یعنی یہ ایک ایسا تخلیقی

ا۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۰

۲۔قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، ص ۶۰۰

سرچشمۂ وجود ہے جس کی نوعیت ایک ایسے قطعی وجودیاتی اصول کی ہے جو خود ماہیئت خدا کے لیے ایک اساس فراہم کرتا ہے۔ اور یہ اصول ممکنہ حیثیت میں ایک ایسا ابدائی غیر زمانی اتفاقی نتیجہ ہے جو تخلیق کے بطن بطون سے نمو کرتا ہے (۱) وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ مگر خدا اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو قطبینی جہات کی حامل ہستی ہے۔ اس ہستی کی پہلی ماہیئت ابتدائی ہے۔ یعنی ابدی، غلطی، لامتناہی، آزاد اور کامل (گویا ناقص بھی ہے اگرچہ خاد کی دوسری ماہیئت کو ملحوظ رکھے بغیر یعنی واقعی ذوات کی صورت میں اگر اسے دیکھیں تو) یعنی یہ بے شعور ہے (یعنی احساس سے خالی وجود ہے) اور ابدی معروضات کی حیثیت سے اپنے اندر تمام کلیات کو شامل کیے ہوئے ہے۔ اس کی دوسری ماہیئت نتیجتاً اس کی وہ نوعیت ہے جس میں احساس (شعور) پایا جاتا ہے اور اس کی یہ نوعیت پہلے سے متعین نامکمل اور ایک دائم خیر سے مماثل نوعیت ہوا کرتی ہے۔ تخلیقی کے ذریعہ کہ جو بجائے خود ایک اصول جدت طرازی ہے۔ خدا نئی سے نئی ذوات اور واقعی وقوعات وحالات کو وجود کے ایک واقعی اور حقیقی پیکر میں ڈھالتا رہتا ہے۔ (۲)

اقبال، اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق اور اس سے متصل بعض دیگر تصورات کے ضمن میں وائٹ ہیڈ کے نظامِ فکر سے کافی متاثر دکھائی دیتے ہیں، لیکن دیگر مغربی مفکرین کی طرح، وائٹ ہیڈ کی بھی ہر بات من وعن قبول نہیں کرتے بلکہ اپنی فکرِ اسلامی کی روشنی میں، وائٹ ہیڈ کے نظریات میں ترمیم وتنسیخ بھی کرتے ہیں اور اپنے نظریات، جن کی بنیاد اسلام تعلیمات پر ہے، کے تحت اُس کی بعض تجاویز کو نئے معنی بھی پہناتے ہیں۔

اقبال، بالخصوص، وحدت اور کثرت کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے، وہائیٹ ہیڈ کے نظریات سے استفادہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال وحدت میں کثرت کے قائل ہیں۔ وہ وجودِ مطلق ہونے کے ناطے، ذاتِ باری کو کائنات سے ماورا مانتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ اُس کے کائنات میں جاری وساری ہونے کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی اقبال ایک طرف ماورائیت کے قائل ہیں تو دوسری طرف سریانیت (حلول یا اتحاد نہیں) کے۔ وہ وحدۃ الوجود (اسلامی) کے بھی قائل ہیں تو کثرت پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ (۳) مگر وحدۃ الوجود کے ماننے سے کثرتِ وجود کا انکار لازم آتا ہے۔ جب کہ اقبال اس انکار کے کسی طور روادار نہیں۔ تو پھر وحدۃِ وجود کے ساتھ ساتھ اس کثرت کے اقرار کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ قدیم صوفیائے اسلام نے اس مسئلے کو اعیانِ ثابتہ اور صورِ علمیہ کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر اقبال اس طرزِ فکر کے مخالف ہیں اور بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

> ''اقبال اس سوال کو حل کرنے میں قدیم صوفیائے اسلام کے بجائے جدید ترین مغربی حکماء بالخصوص وائٹ ہیڈ کے بعض نظریات سے متاثر ہیں اور یہ مخصوص نظریات اُن کے خاص فلسفہ کی تعبیر میں کسی قدر ترمیم واضافہ کے ساتھ معاون نظر آتے ہیں''۔ (۴)

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، ص ۱۰۶

۲۔ ایضاً، نیز دیکھیے

Whitehead A.N., Process and Reality, New York, 1929, P.137-186

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کی بحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، ص ۵۵

اس طرح اقبال وحدت اور کثرت کی گتھی کو سلجھانے کے لیے قدیم صوفیا کے طرزِ فکر (۱) کے کسی طور حامی نظر نہیں آتے بلکہ بجائے مؤید ہونے کے وہ اس کے مخالف دکھائی دیتے ہیں۔ اس سوال کو حل کرنے میں وہ وائٹ ہیڈ کے بعض نظریات کے معترف ہیں۔ ان نظریات کو وہ اس طرح بروئے کار لاتے ہیں جس سے ایک طرف تو وحدت اور کثرت کی گتھی سلجھ جاتی ہے، دوسری طرف ان کا فلسفہ مولانا رومی کے اثرات کے ماتحت تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال نے وائٹ ہیڈ کے فلسفہ کو بروئے کار لانے میں اپنے ذاتی نظامِ فکر کے تحت اس کے مخصوص نظریات میں بھی کسی قدر تصرف کیا ہے اور بجنسہ اس کی تقلید نہیں کی۔ وائٹ ہیڈ خود برگساں اور ولیم جیمس سے بہت متاثر ہے، جس کا اس نے کئی جگہ اعتراف کیا ہے۔

وائٹ ہیڈ نے دونوں مذکورہ بالا حکماء کے نظریات کو اپنے حکیمانہ خیالات میں سموتے ہوئے یہ دعویٰ کیا کہ ان انتہائی انقلابی نظریات کی رو سے تمام سائنسی علوم میں مذاقِ تجدید پیدا کرنے کی از حد ضرورت ہے۔ وائٹ ہیڈ کو یہ بات بہت تعجب انگیز معلوم ہوئی کہ برگساں کی حیرت انگیز تحقیقات کے باوجود سائنس بالخصوص علم موجودات (Physics) اپنے دیرینہ نظریات پر ہی قائم ہے۔ اس لیے اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر میں سب سے پہلے مروجہ سائنس کی تردید کرنا ضروری سمجھا۔ (۲)

اقبال بھی اِن خیالات سے پوری طرح متفق ہیں اور خطبات میں بار بار میکانکیت اور مادیت پسندی کی مذمت اور رد کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ (۳)

وائٹ ہیڈ کے خیال میں سائنس کا سب سے بڑا گمراہ کن نظریہ جامد اشیاء کا ہے۔ درحقیقت نفس الامر میں کوئی چیز، کوئی چیز نہیں ہے بلکہ وہ اس کے ماحول کے تناسب، توازن، تعلقات اور اثرات ہیں جو کسی ''شئے'' کو کوئی مخصوص ''شئے'' کہلانے کے ضامن ہیں۔ یہی اردگرد کے اثرات، تعلقات احتمالات اور حوالہ جات کسی شئے کے وجود کو مختص، متعین اور محدود کرتے ہیں۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو کوئی شئے بھی، ان خارجی اثرات اور تعلقات سے غیر متعلق نہیں کی جاسکتی، لیکن سائنس بالخصوص علم طبیعیات (یعنی فزکس) مکانی طور پر اشیاء کے مقامات تجویز کر کے ہر ایک شئے کو اُس کے گرد کے ماحول سے منتخب کر کے اس کو تمام کائنات سے غیر متعلق، غیر منسلک اور غیر اثر پذیر خیال کرتا ہے، جو صریحاً غلط ہے۔ (۴)

اقبال، وائٹ ہیڈ کے اِن نظریات کے معترف اور مؤید ہیں۔ اپنے دوسرے خطبے میں اقبال نے وائٹ ہیڈ کے

۱۔ یعنی اعیانِ ثابتہ

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۷

۳۔ مثلاً دیکھیے: تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۰۔۵۹

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۸ نیز دیکھیے۔

Whitehead, A.N., Science and the Modern World, New Yark, 1925, 167-184.

اِن خیالات کی جانب یوں اشارہ کیا ہے:

''پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک غیر متحرک خلا میں واقع ہو بلکہ واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ کی صفت رکھتا ہے جسے فکر انسانی جدا جدا ایسے ساکنات میں بانٹ دیتا ہے جن کے آپس کے تعلق سے زماں ومکاں کے تصورات وجود پاتے ہیں''۔(۱)

وائٹ ہیڈ کے نزدیک سائنس وجود مکانی کے حماقت آمیز مغالطہ میں مبتلا ہے۔ سائنس چونکہ تسلسلِ واقعات اور حالات کو منقسم اور غیر متحرک کر کے دیکھنے کی عادی ہے اس لیے اس نے ہزار ہا قسم کے نفرت آمیز تضاد قائم کر دیئے ہیں، مثلاً اس کے نزدیک مادہ شعور اور حیات کے منافی ہے۔ اُس کے عقیدہ میں علت معلول سے غیر متعلق کر کے دیکھی جا سکتی ہے، اُس کے خیال میں جوہر متعلقہ صفات سے علیحدہ کر کے تصور کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اشیاء کو ماحول سے غیر متعلق کر کے خیال کیا جاتا ہے۔ وائٹ ہیڈ کے نزدیک یہ ایسی حماقتیں ہیں، جن پر سائنس کو شرم آنی چاہیے۔ اگر برگساں کا فلسفہ درست ہے، تو اس قسم کی حد بندیاں نہایت مشکل ہیں اور کائنات کی اس قسم کی تقسیم طلبِ حقیقت میں نہایت خطرناک اور گمراہ کن ہے۔(۲)

اقبال بھی، وائٹ ہیڈ کی طرح، مادیت کے خلاف ہیں۔ لہٰذا وہ قدرتی طور پر وائٹ ہیڈ سے متاثر ہیں اور اکثر اُس کے حوالے دیتے ہیں۔ مادیت کی تردید کے ضمن میں وہ وائٹ ہیڈ کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ:

''ہمارے اپنے عہد میں وائٹ ہیڈ ایک ممتاز ماہر ریاضی اور سائنس دان ہے۔ جس نے حتمی طور پر یہ واضح کیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ کاملاً نا قابلِ قبول ہے''۔(۳)

اقبال چونکہ روحانیت کے قائل ہیں اور حقیقتِ مطلقہ کو روحانی سمجھتے ہیں۔(۴) اس لیے وہ، مادیت کی تردید کے حوالے سے، وائٹ ہیڈ کے اِن خیالات کی تائید کرتے ہیں۔ مادیت کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے اقبال خود لکھتے ہیں:

''وائیٹ ہیڈ کے الفاظ میں اس نظریے کی رو سے فطرت کا نصف ایک خواب اور نصف ظن وتخمین تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ چنانچہ طبیعیات کے لئے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے۔ جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ اشیاء موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب نا قابل ادراک شے یعنی مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہیولیٰ متشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں''۔(۵)

اقبال بھی، وائٹ ہیڈ کی طرح، سائنس کے نظریات پر از سرِ نو غور وفکر کرنے اور مروجہ فنون کی نئی تشکیل کی ضرورت

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۳

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، ص ۶۸

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۲

۴۔ ایضاً، ص ۵۶

۵۔ ایضاً، ص ۵۲

پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کے خطبات میں بار بار اِن خیالات کا اعادہ ہوا ہے۔(۱) وائٹ ہیڈ کی طرح، اقبال بھی اس بات کے مدعی ہیں کہ اگر سلسلۂ تغیرات ایک لامتناہی اور غیر منقسم تسلسل ہے تو مادیت یکسر غیر حقیقی تصور کی جائے گی۔ مادیت کا اقرار صرف اس وقت لازم آتا ہے جب سلسلۂ تغیرات یا بالفاظِ دیگر تسلسلِ کائنات میں تعینات مقرر کیے جائیں۔ یہ تعینات مقرر کرنا ہماری ''عقلِ نجستہ پا'' کا کام ہے۔ اگر ہمیں کائنات کا من حیث الکل وجدان میسر ہو جائے تو مادیت کے اقرار کی کہیں بھی گنجائش نہیں رہتی۔(۲) وائٹ ہیڈ کے نزدیک تمام موجودات (یعنی جو کچھ نظر ہے) ایک لامتناہی سلسلۂ متغیرات، حالات اور واقعات کا دوسرا نام ہے، ہر ایک ''شئے'' (اگرچہ فی نفسہٖ اس نام کی کوئی بھی شئے نہیں ہے) تمام عالم کائنات سے اس طرح متجانس، متواصل اور متماثل ہے کہ تمام عالم کو محض سلسلۂ تعیناتِ حالات سمجھنا بیجا نہ ہوگا۔ اس طرح تمام کائنات نہ مادی ٹھہرتی ہے اور نہ غیر مادی، اور اس قسم کے تمام تضاد یکسر ختم ہو جاتے ہیں۔ کائنات کو فی نفسہٖ ایک مخصوص سلسلۂ واقعات تصور کرنے کے بعد نہ روح اور مادہ کا تضاد رہتا ہے اور نہ جوہر اور عرض کے جھگڑے ہی رونما ہو سکتے ہیں۔ اس طرح مادہ اور روح میں کوئی غیریت باقی نہیں رہتی بلکہ دونوں سلسلۂ واقعات میں ضمنی تعینات متصور کیے جاتے ہیں۔(۳)

اقبال، وائٹ ہیڈ کے اس سلسلۂ تغیرات کے پر زور حامی ہیں۔ مگر یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ اقبال نے یہ تصور وائٹ ہیڈ سے مستعار نہیں لے لیا بلکہ وہ اس کے ثبوت قرآن مجید کی مختلف آیات سے پیش کرتے ہیں۔ اقبال، وائٹ ہیڈ کے حوالے سے اگر یہ لکھتے ہیں کہ:

> ''پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ سے عبارت ہے''(۴)

تو ساتھ ہی اقبال یہ بھی بتاتے ہیں کہ:

> ''زمان میں فطرت کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے، جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے اور جو، جیسا کہ میں اب بیان کرنے کی کوشش کروں گا، حقیقت کی نوعیت کی جانب نہایت بلیغ اشارہ مہیا کرتا ہے کچھ آیات قرآنی (۲:۱۵۹، ۳:۱۸۸، ۲۴:۴۴) جو اس نکتہ سے متعلق ہیں کی طرف میں پہلے ہی آپ کی توجہ دلا چکا ہوں۔ اس موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر میں ان میں کچھ مزید اضافہ کرتا ہوں۔
>
> إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ (۱۰:۶)
>
> بے شک رات اور دن کے اول بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا، اس میں، نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو متقی

۱۔ دیکھیے خطباتِ اقبال کا دیباچہ نیز بالخصوص دوسرا خطبہ

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وجدان'' اور ''زمان و مکان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۲۲۹

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۹۔۷۰

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۶۴

ہیں۔

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّذَّكَّرَ اَوْ اَرَادَ شُكُوْرًا

(۲۵:۶۲)

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کیے ہوئے ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ یَّجْرِیْۤ اِلٰۤى اَجَلٍ مُّسَمًّى (۳۱:۲۹)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ رات کو دن میں دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاند اور سورج کو مسخر کر رکھا ہے، ایک وقت مقرر تک کے لیے۔

یُكَوِّرُ الَّیْلَ عَلَى النَّهَارِ وَیُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الَّیْلِ (۳۹:۵)

اور وہ رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹ دیتا ہے۔

وَهُوَ الَّذِیْ یُحْیٖ وَیُمِیْتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ (۲۳:۸۰)

اور وہی ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردش لیل و نہار۔

کچھ اور بھی ایسی آیات ہیں جن میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشان دہی کی گئی ہے اور جو شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتی ہیں''۔(۱)

اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق میں، ذاتِ باری تعالیٰ کی مسلسل تخلیق اور اس کے نتیجے میں کائنات کی مسلسل تغیر پذیری کے قائل ہیں۔(۲) اسی لیے وہ اشاعرہ کے نظریۂ جواہر کے بعض پہلوؤں کے معترف ہیں اور ہر لحہ نئے جواہر کے وجود میں آنے اور کائنات کی مسلسل تغیر پذیری پر قرآن مجید سے دلیل پیش کرتے ہیں:

''اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنھیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لا تعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید نا قابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود ہے جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی۔ ہر لحہ نئے جواہر وجود میں آ رہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے

یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَآءُ (۳۵:۱)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔(۳)

وائٹ ہیڈ بھی اسی خیال کے قائل ہیں، لہٰذا اقبال، اُن کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے، اُن کا نظریہ یوں بیان کرتے

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۴۔۶۵

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۶۔۹۳ نیز دیکھیے

مقالہ ہذا باب دوم میں ''صفات باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۹

ہیں:

''وائٹ ہیڈ نے اپنی کتاب ''سائنس اور جدید دنیا'' میں نئی سمت میں ایک امید افزا تشریح یوں کی ہے کہ ''ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گزرتا۔ اس کی ہستی کا متبادل تصور یہ ہے کہ وہ خلا میں مختلف مخصوص مقامات پر مختلف زمانی مدتوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو فرض کیجئے اوسطاً ۳۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جا رہی ہو مگر وہ سڑک پر مسلسل نہ گزر رہی ہو بلکہ یکے بعد دیگرے مختلف سنگ میلوں پر ظاہر ہو رہی ہو، اور ہر سنگ میل پر دو منٹ کے لیے ٹھہرے''۔(۱)

اس طرح اقبال، وائٹ ہیڈ کے سلسلۂ تغیرات کے پرزور حامی ہیں، مگر وائٹ ہیڈ، سلسلۂ تغیرات ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے۔(۲) اقبال اس سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی طرح، وائٹ ہیڈ، سلسلۂ تغیر کے مقابلے میں افراد کے وجود کی حقیقت سے بھی انکاری دکھائی دیتا ہے، (۳) جبکہ اقبال کے افکار و خیالات کا مرکزی نکتہ ہی اثباتِ خودی ہے۔ اقبال نہ تو تسلسلِ تغیرات، ذوقِ انفرادیت اور خودی کو قربان کرنے کے لیے تیار ہیں اور نہ ہی وہ اس تسلسلِ تغیرات کو، کسی طرح بھی، ذاتِ باری تعالیٰ کے مترادف قرار دے سکتے ہیں۔ اُن کے نزدیک تو:

''خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں''۔(۴)

لہٰذا، اقبال، وائٹ ہیڈ کے مذکورہ خیالات سے کسی طرح متفق نہیں ہو سکتے۔ اُن کے نزدیک تو بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

''وجدانِ ذات کے ذریعہ بآسانی محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ہر ایک شخص ہی نہیں بلکہ ذرہ ذرہ شوقِ وجود اور ذوقِ خودی سے سرشار ہے۔ اُن کے خیال کی رو سے وائٹ ہیڈ کو برگساں کے بنائے ہوئے سلسلۂ تغیرات اور متغیر تسلسل حالات و کیفیات کا وجدان اگرچہ ضرور معلوم ہوتا ہے لیکن شاید اُس سلسلۂ تغیرات کی تہہ تک رسائی نہ ہو سکی جہاں پہنچ کر بقول اقبال کے عرفان خودی میسر ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک جس طرح برگساں سراپردہ خودی تک پہنچنے سے محروم رہا ہے، اسی طرح وائٹ ہیڈ بھی اس مقام ''انا'' کے بیرونِ در ہی طواف سے مشرف اور فیضیاب ہو سکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سلسلۂ تغیرات ہی کو اصل حقیقت تصور کر بیٹھا اور یہ جاننے کے لیے کہ آخر یہ تسلسل تغیرات فی نفسہٖ حقیقی ہے یا کسی اور حقیقت سے متعلق ہے، ایک قدم اور آگے جانے کی ضرورت تھی، مگر وائٹ ہیڈ بعض مصالح کے تحت (جو اپنی جگہ واضح ہیں) آگے بڑھنے اور اس آخری حجاب کو اٹھانے کی ہمت نہ کر سکا''۔(۵)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۹

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۷۴

۳۔ ایضاً

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۶

۵۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۷۴۔۷۵

وائٹ ہیڈ، ذاتِ باری تعالیٰ کو حدِ اقصیٰ کے مترادف تصور کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک کائنات، اس کی اشیاء ومظاہر اور افراد باری تعالیٰ نے بطور تعینات مختص فرمائے ہیں اور اسی کی نظر انتخاب نے کسی مخصوص واقعہ کو مخصوص واقعے کے طور پر تجویز فرما دیا ہے۔ اس طرح تمام افراد اور تمام اشیاء من حیث الکل باری تعالیٰ ہی کے حسن انتخاب کا نتیجہ ہیں۔ موجودہ واقعاتِ عالم (یعنی جملہ کائنات) کے بجائے لاتعداد مختلف الوجود 'واقعات'' (یعنی تمام افراد اور اشیاء) منصۂ شہود پر جلوہ نما ہو سکتے تھے، مگر باری تعالیٰ نے ''جو کچھ ہے'' (یعنی جملہ موجودات) اسی کو حسن قبول عطا فرما کر منظر شہود پر جلوہ گر کیا ہے۔ اسی مخصوص کائنات اور اسی واحد موجودات کو رنگِ وجود کے لیے کیوں منتخب فرمایا گیا ہے۔ یہ کوئی نہیں بتا سکتا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا وجود تمام براہین، دلائل اور وجوہات کے ماوراء ہے اور جہاں انسانی عقل وفکر کی پرواز ختم ہوتی ہے وہاں سے اس کی تجلیات کا آغاز ہوتا ہے، گویا تردید عقل کا آخری مقام ہی باری تعالیٰ کے وجود کے مترادف ہے۔(۱)

وائٹ ہیڈ کے اِن خیالات میں کچھ اصلیت ضرور ہے اور اقبال اس کے معترف ہیں مگر جب وائٹ ہیڈ اِن سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ باری تعالیٰ کا وجود ایک پریشان کن، نہ سمجھ آنے والا اور ایسا لازمی ''مفروضہ'' ہے جو انسانی عقل وفکر کے لیے پیہم دردِ سر کا باعث ہے،(۲) تو اقبال، اپنے اساسی اسلامی وجدان پر مبنی تصورِ حقیقتِ مطلق کی موجودگی میں اس سے کبھی متفق نہیں ہو سکتے۔ اُن کے نزدیک تو ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود ایک ''لازمی حقیقت'' ہے اور یہ کوئی لاینحل مفروضہ نہیں۔ یہ تو ایک ایسی حقیقت ہے، جس کا اقرار بعض تجربات کی روشنی میں لازمی طور پر کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے لیے وجدان (عشق) روحانیت (اسلامی تصوف) اور سب سے بڑھ کر یہ کہ کسی روحانی رہبر کی ضرورت ہے۔ وائٹ ہیڈ کو یہ دولت میسر نہ تھی لہٰذا وہ حقیقتِ مطلقہ کو ''لازمی مفروضہ'' سمجھتا رہا اور سلسلۂ تغیرات کے ماوراء اُس حقیقت اولیٰ کا ادراک نہ کر سکا جو اس سلسلۂ تغیرات کا مرجع ومنبع ہے۔ جو اقبال کے الفاظ میں ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے خود یہ سلسلہ نہیں۔

میک ٹیگرٹ (McTAGGART)

میک ٹیگرٹ، کیمبرج یونیورسٹی کا مشہور فلسفی اُستاد تھا۔ اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں، کیمبرج میں اپنے قیام کے دوران، اقبال بھی اُن کے لیکچروں میں شریک رہے۔(۳) وہ دہری شخصیاتیت (Atheistic Personalism) کا ایک بڑا مبلغ تھا۔ وہ خدا کے وجود کا انکار کرتا ہے اور افراد واشخاص کی غیر فنائیت کا قائل ہے۔(۴) وہ لاادریت کا قائل ہے، الہٰذا لحد

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، ص ۷۴۔۷۵

2.Whitehead, A.N., Science and the Modern World, P219-220

3.Muhammad Iqbal, "Mc Taggart's Philosophy", in Speeches Writings and Statemets of Iqbal, Ed Latif Ahmed Sherwani, Lahore, Iqbal Academy, 1995, P-178.

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد اول، ص ۵۵۵

یا دہریہ (Atheist) ہے۔ جبکہ اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ ہی کو مطلق حقیقت ماننے والے، پکے اور سچے موحد ہیں۔ لہٰذا، حقیقتِ مطلق کے حوالے سے اپنا اور اپنے اُستاد، میک ٹیگرٹ، کا عقیدہ یوں بیان کرتے ہیں:

"There is one more point whihc i would like briefly to consider here.. I mean his atheism. I use to meet him almost every day in his rooms in Trinity and very often our tlak turned on the question of God. His powerful logic often silenced me but he never succeeded in convincing me. There in no doubt, as Mr. Dickinson points out in his Memoir, that he had a positive dislike for the transcendent God of Western theology The Absolute of the Neo-Hegelian lacks life and movement. The Eternal Consciousness of Green is hardly distinguishable from Newtonian space How could these satisfy him" (1)

میک ٹیگرٹ، ہیگل کے اصولِ اضداد (Principle of differentiation) کا پیروکار ہے۔ اُس کے مطابق انسانی خودیاں، مطلق کے منقسم حصے ہیں۔ (۲) مطلق، خودیوں کا ایک نظام یا معاشرہ (۳) یا طالبِ علموں کا ایک کالج ہے۔ (۴) خودیوں کے اس نظام یا معاشرے سے ماوراء اور کوئی مطلق نہیں۔ (۵) یہ خودیاں ہی مطلق ہیں۔ لہٰذا وہ لکھتا ہے۔

"They, and they alone, are primary parts. And they, and they alone, are percipients." (6)

اس طرح، میک ٹیگرٹ کے نزدیک:

"The selves are the primary parts of the Absolute The secondary parts are perceptions, which are the contents of the selves. There is no Absolute apart from the society or system of selves." (7)

---

1. Muhammad Iqbal, "Metaggart's Philosophy", op. cit., P-185.
2. Mctaggart, Hegelian Cosmology, Cambrdge, 1918, P-77
3. Ibid, P-83.
4 Frederick Copleston, A History of Philosophy, London, Macmillan, 1972, P.275.
5. Ibid, P-270.
6. McTaggart, The Nature of Existence, Cambridge, Vol.1, P-120
7. Frederick Capleston, op.cit, 270-276.

میک ٹیگرٹ کے اس تصور پر، ڈاکٹر نذیر قیصر یوں روشنی ڈالتے ہیں

"For Mctaggart, therefore there is no problem of relations between finite selves and the Absolute. These differentiations do not disintegrate the unity of the Absolute" (1)

میک ٹیگرٹ، خودیوں ہی کو حقیقت سمجھا ہے، وہ اس حقیقت کو مطلق قرار دیتا ہے اور اسی مطلق کو حقیقتِ مطلق سمجھ لینے پر اکتفا کرتا ہے؛ وہ کہتا ہے کہ:

"At the head of the series there will be something existent which has qualities without being itself being itself a quality. The ordinary name for this, and I think the best name, is substanc." (2)

وہ مزید لکھتا ہے:

"The stress is on the pluralism of spiritual substances, but we may also think of one substance, the Absolute. This, however, is not an all-inclusive SElf, since no self can include another self, nor is it in any sense God; it is simply the system. The explanatory model is that of a college, whose members have more reality than the college itself" (3)

اقبال خود، حقیقتِ مطلق سے متعلق، میک ٹیگرٹ کے اس فلسفے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"McTaggart reahes th eabsolute by means of dialectic method; but he does not stop at the Absolute. The Absolute, according to him further differentiates itself into concrete egos. The universe is not an illusion; it is a system of real selves, which cannot be regarded as mere predicates or adjectives of the Absolute". (4)

میک ٹیگرٹ، اقبال کو ایک خط میں لکھتا ہے:

"I agee with you, as you know, in regarding quite untenable the view that

1.Nazir Qaisar, Dr, Iqbal and the Western Philosophers, P-175.

2.Mc Taggart, op cit, P.66.

3.John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thoughts, New York, 1963, P.53.

4 Muhammad Iqbal, "MeTaggrart's Philowophy" in Speeches, Writings and Statements of Iqba, ed. by: Latif Ahmed Sherwani, P-180.

finite beings are adjectives of the Absolute. Whatever they are, it i squite certain to me that they are not that." (1)

وہ ایک دوسرے خط میں لکھتا ہے:

"I am writing to tell you with how much pleasure I have been reading your poems. Have you not changed your position very much? Surely in the days when we used to talk philosophy together you were much more of a Pantheistic and mystic.

For my own part I adhere to my own belief that selves are the ultimate reality, but as to their ture content and their true good my position is, as it was, that that is to e found in eternity and not in time, and in love rather than action.

Perhaps, however, the diffierence is largely a question of emphasis... " (2)

اس طرح، میک ٹیگرٹ، انسانی خودیوں ہی کو حقیقت مطلقہ سمجھتا ہے۔ مزید برآں وہ انھیں روحانی حقیقت قرار دیتا ہے۔

"The only existence are the spriitual substances which we call 'persons' or 'selves," (3)

میک ٹیگرٹ کے مطابق جب خودیاں ہی حقیقت مطلق ہیں، لہٰذا یہ خودیاں غیر فانی ہیں اور ابدیت کی صفت کی حامل ہیں۔(۴) مطلق، اپنی ان منقسم خودیوں کی بنیاد ہے۔ یہ منقسم خودیاں، مطلق کی وحدت کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتیں کیونکہ یہ خود بھی تو مطلق حقیقت ہی ہیں۔(۵)

میک ٹیگرٹ کے نزدیک مطلق غیر شخصی حقیقت ہے۔ لہٰذا وہ لکھتا ہے:

"I believe that it would be defficult to find a proof of our own immortality, which did not place God in the position of a community, rather then a person" (6)

1.Ibid.

2 Ibid.

3.McTaggart, The Nature of Existence, Vol.1, P-67.

4.Ibid, Vo II, P-210-253.

5.Ibid, P-257.

6.McTaggart, Hegellion Cosmology, P-3.

میک ٹیگرٹ کے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر نذیر قیصر لکھتے ہیں.

"To him God is not personal God because this makes our exitence dependent on His will and consequently on unforeseeable decisions of this Will. Also, this leads to believe in all-inclusive God, which is not acceptable to McTaggart To him, no person can inlcude another self." (1)

میک ٹیگرٹ، ذاتِ باری تعالیٰ کو قادر مطلق بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اُس کے نزدیک قادر مطلق خدا وہ ہوتا ہے جو اپنی خواہش کے مطابق سب کچھ کر سکنے کے قابل ہو، یہاں تک کہ وہ سوچنے کے قانون اور گنتی کے پہاڑے (Multiplication Tables) بھی تبدیل کر سکتا ہو۔ (۲) اُس کے نزدیک، خدا اس لیے قادر مطلق نہیں ہے کیونکہ وہ دنیا سے شر کا وجود ختم کرنے کے قابل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں شر کی موجودگی میں خدا کو مختارِ کل اور خیر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا وہ خدا کو مختارِ کل ماننے سے انکار کر کے خیر و شر کا مسئلہ حل کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"The ultimate reality is as an eternal system of selves united in the harmony of a love so direct, so intimate, and so powerful that even the deepest mystical rapture gives us but the slightest foretaste of its perfection" (3)

اس طرح، میک ٹیگرٹ، خدا کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا وہ جس ''مطلق'' کا تصور پیش کرتا ہے وہ مذہب کا خدا نہیں۔ یوں میک ٹیگرٹ لا ادری یا دہریہ ہے۔ وہ خود لکھتا ہے:

"The Absolute is not God, and in consequence ther is no God" (4)

میک ٹیگرٹ کے اِن تصورات و نظریات کا تقابل جب اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق سے کیا جائے تو اُستاد شاگرد کے تصورات میں بُعد المشرقین دکھائی دیتا ہے میک ٹیگرٹ ملحد اور لا ادری ہے جبکہ اقبال ایک سچا موحد (۵) اور وجودِ باری تعالیٰ پر پختہ یقین رکھنے والا ہے۔ (۶) میک ٹیگرٹ، انسانی خودیوں ہی کو مطلق قرار دیتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ ایک بے مثل اور یکتا وجودِ گر (۷) ''Unique Other Self'' ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ کائنات اللہ

1.Nazir Qaisar, Dr, op. cit, P-192.

2.John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thoughts, P.152.

3.McTaggart, The Nature of Existence, Vol.II, P-479.

4.McTaggart, Hegellian Cosmology, P.131.

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''توحید'' کے مباحث صفحہ ۳۲۲ تا ۳۳۱

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''صفاتِ باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

7.Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.15.

نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''صفاتِ باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

کی سنت (۱) Habit of Allah ہے نہ کہ خود خدا ہے۔ اسی طرح، میک ٹیگرٹ کے برعکس، اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلق شخصی (۲) اور قادرِ مطلق ہے۔ (۳) اقبال کے نزدیک انائے کامل صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو واحد مطلق حقیقت ہے۔ تمام خودیوں کا ظہور اسی سے ہوتا ہے۔ (۴) انسانی خودیاں اپنے وجود کے لیے اسی انائے کامل کی محتاج ہیں اور وہی اِن کی منزل ہے کیونکہ موت کے بعد سب کو اُسی کی طرف لوٹنا ہے۔ اقبال کے تمام تصورات قرآنِ مجید سے مستنیر ہیں۔ (۵)

میک ٹیگرٹ کے نزدیک خودیاں، مطلق حقیقت ہیں اور وہ اس حقیقت کو زمانے کی بجائے اس کی ابدیت میں تلاش کرتا ہے اور اس کے لیے عمل سے زیادہ محبت اور تجلی کا قائل ہے، جیسا کہ اقبال کے نام مذکورہ خط میں وہ خود لکھتا ہے:

"For my own part I adhere to my own belief that selves are the ultimate reality, but as to their true content and their true good my position is, as it was that that is to be found in eternity and not in time, and in love rather than action." (6)

اقبال، میک ٹیگرٹ کے اس خیال سے متفق نہیں ہیں۔ لہٰذا اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ:

"I do not see the opposition. Love is not passivity. It is active and creative. |Indeed on the material plane, it is the only force which circumvents death; for when death carries away one generation love creates another". (7)

اقبال، حقیقتِ مطلق کو شخصی تصور کرتے ہوئے اُسے ''انائے کامل'' قرار دیتے ہیں ''انائے کامل'' جو دوسرے اناؤں کو جواب دے کبھی تجلی کی صورت میں کبھی تجلی (Reflection) سے بھی بڑھ کر اور کبھی عبادت کے اعمال کی صورت میں:

"The real test of a self is whether it responds to the call of another self. Does

1.Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.45.

نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''زمان و مکان'' کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''صفات باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۲

۵۔ مقالہ ہذا کے باب دوم میں اس پر دلائل فراہم کیے گئے ہیں

6.Muhammad Iqbal, "McTaggar's Philosophy" op cit, P-180.

7.Ibid P.186-187.

Reality repond to us? It does; sometimes by reflection, sometimes by reflection rising higher than itself, i.e. the act of worship. The orders of Muslim mystics who have invented various rules and practices by which to come into direct contact with the ultimate Reality. The truth, however, is that neither worship nor reflection, nor any kind of practices entitle a man to this response from the ultimate Love. It depends eventually on what religion calls "grace". The philosophy of McTaggart has in fact raised the great problem of the nature of Love. How will it be solved in Europe, if at all? Surely analytic psychology will never be able to solve it. Its secret lies in the pangs of separation, detachment or, as McTaggart would say, differentiation.

If the ultimate Reality, i.e. Love has any significance for the life of its own ego-differentiations, it must itself be an all-inclusive ego which sustains, responds, loves, and is capable of being loved" (1)

حقیقتِ مطلق کے بارے میں، میک ٹیگرٹ کے تمام تر تصورات، اُس کے زمانے کو غیر حقیقی سمجھنے کے غلط تصور کا شاخسانہ ہیں۔ ڈاکٹر محمد معروف نے بھی اسی جانب اشارہ کیا ہے:

"Perhaps Dr. McTaggart's misconceptions regarding God and the Ultimate Reality stemmed from defective concept of time". (2)

اقبال، زمان کو حقیقی سمجھتے ہیں اور اسے حقیقتِ مطلق کا ایک اساسی عنصر گردانتے ہیں۔ (۳) اور اُن کا یہ تصور قرآن و حدیث اور اسلامی فلسفہ و تصوف سے ماخوذ ہے۔ (۴) جبکہ میک ٹیگرٹ زمان کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اقبال خود بتاتے ہیں کہ:

''ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے مطابق زمانہ غیر حقیقی ہے کیونکہ ہر واقعہ ماضی حال اور مستقبل بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ملکہ این کی موت ہمارے لیے ماضی کا ایک واقعہ ہے۔ اس کے معاصرین کے لیے وہ حال تھا اور ولیم سوم کے لیے وہ مستقبل کی بات تھی۔ لہٰذا ملکہ این کی موت کا واقعہ ان خواص کو جامع ہے جو باہم متناقض ہیں۔'' (۵)

1.Ibid P.187.

2.Muhammad Maruf, Dr, Iqbal and his Contemporary Western Thoughts, Lahore, Iqbal Academy.

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷٦

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''زمان و مکان'' کی بحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۵۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷٦

اقبال واضح کرتے ہیں کہ:

''یہ دلیل اس مفروضے پر قائم ہے کہ زمان کی متسلسل نوعیت قطعی ہے۔ اگر ہم ماضی وحال اور مستقبل کو زمان کے لیے لازم تصور کریں تو ہمیں زمان کی تصور ایک خط مستقیم کی صورت میں نظر آئے گی جس کے کچھ حصوں پر ہم سفر کر آئے ہیں اور انھیں پیچھے چھوڑ آئے اور جس کے کچھ حصے ایسے ہیں جن پر ہمیں ابھی سفر کرنا ہے۔ یہ زمان کو بطور ایک زندہ تخلیقی لمحے کے نہیں بلکہ ایسے ساکت مطلق کے طور پر قبول کرنے کے مترادف ہے جس میں واقعات اپنی متعین شدہ صورت میں ایک ترتیب سے پڑے ہوئے ہیں اور وہ اب ایک تسلسل سے ظاہر ہو رہے ہیں جس طرح خارج میں موجود ناظر کے سامنے فلم کی تصاویر چل رہی ہوں۔ ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ ملکہ این کی موت ولیم سوئم کے لیے مستقل کا واقعہ ہے بشرطیکہ ہم اس واقعہ کو ایک ایسا واقعہ سمجھیں جو بنا بنایا مستقبل میں پڑا ہے اور اپنے وقوع پذیر ہونے کا انتظار کر رہا ہے''۔(۱)

مگر اقبال کہتے ہیں کہ:

''مستقبل کے واقعے کو ہم بطور واقعہ شمار نہیں کر سکتے۔ ملکہ این کی موت سے قبل اس کی موت کا واقعہ موجود نہیں تھا۔ این کی زندگی کے دوران اس کی موت کا واقعہ فطرت میں ایک ایسے امکان کی حیثیت سے موجود تھا جو ابھی ظہور میں نہیں آیا تھا۔ اس کو ہم اس وقت واقعہ شمار کریں گے جب وہ اپنے دوران ظہور اس نکتہ پر پہنچا جبکہ وہ حقیقی طور پر ایک واقعہ کی حیثیت سے وجود میں آیا''۔(۲)

اس طرح اقبال، ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل، جو اُس نے زمانے کو غیر حقیقی ثابت کرنے کے لیے دی تھی، کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل تو محض ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود ہوتا ہے: وہ ایک حقیقت کی حیثیت سے قائم نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ واقعہ کو جب ہم ماضی اور حال کے طور پر بیان کرتے ہیں تو وہ ایسے خواص کا مجموعہ بن جاتا ہے جن کا اکٹھا ہونا محال ہے۔ جب ایک واقعہ مثلاً رونما ہوتا ہے تو وہ قبل ازیں ظہور شدہ تمام واقعات کے ساتھ ایک ایسے تعلق کو قائم کرتا ہے جو ناقابل تحویل ہے۔ یہ تعلق اس تعلق سے متاثر نہیں ہوتا جو الف کا آئندہ آنے والے واقعات کے ساتھ ہوگا۔ ان تعلقات کے بارے میں کوئی صحیح قصہ کبھی غلط اور کوئی غلط قصہ کبھی صحیح نہیں ہو سکتا۔ اب اس سلسلے میں کوئی منطقی سقم نہیں رہا کہ ہم کسی واقعہ کو بطور ماضی اور حال دونوں کے لیں''۔(۳)

اقبال، زمان کے حقیقی ہونے اور اس کے حقیقتِ مطلق کا ایک لازمی عنصر ہونے کے حوالے سے اپنا تصور پیش کرتے ہوئے اُس پر قرآنِ مجید سے استشہاد کرتے ہیں:

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۶۔۷۷

۲۔ ایضاً، ص ۷۷

۳۔ ایضاً، ص ۷۷

''ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی اور حال اور مستقبل میں کی جائے: وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے میک ٹیگرٹ کی دلیل چھوتی بھی نہیں۔ زمان متسلسل وہ خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انقطاع خلاق سرگرمی کا کمیتی پیمانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

یہ اختلاف رات اور دن اُسی کے لیے ہے''۔(۱)

جیمز وارڈ (JAMES WARD)

جیمز وارڈ کا فلسفہ بڑی حد تک لیبنیز (Leibnitz) کے خیالات کا مرہونِ منت ہے۔ لیبنیز کا خیال تھا کہ کسی باغ میں دو پتے بھی ایک طرح کے نہیں ہو سکتے۔ یہی خیال جیمز وارڈ کے مخصوص فلسفے کا بنیادی اصول ہے۔ اس کے خیال میں کثرتِ وجود کے اقرار اور اعتراف کے بعد ہی کسی صحیح فلسفہ کی تعمیر ہو سکتی ہے۔(۲) جیمز وارڈ، کثرتِ افراد کو حقیقی تسلیم کرتا ہے۔ اس طرح وہ ایک کثرت پسند فلسفی ہے۔ لیکن اگر کثرتِ افراد کو حقیقی تصور کیا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نظامِ عالم میں بے ربطی اور بے تعلقی کیوں نہیں۔ کثرتِ وجود کے اقرار کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ عالم میں ایک طرح کا انتشار، شوریدگی اور بے نظمی ہونا چاہیے، مگر ایسا نہیں ہے بلکہ کائنات میں ایک خاص طرح کی ہم آہنگی، توازن اور تنظیم ہے۔ اگر ہر ایک فرد اپنے لیے مختارِ کل ہے تو پھر مختلف افراد میں توازن، تطابق اور ہم آہنگی کیونکر ہے، اور کس طرح ہے؟(۳)

اس کے جواب میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ افراد عالم میں یہ توازن اور ہم آہنگی کسی اور بزرگ اور بالاتر ہستی یعنی ذاتِ باری کی پیدا کی ہوئی ہے۔ اُس نے یہی نہیں کہ کائنات عالم کو خلق کر دیا بلکہ اس کے ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فعل کو پہلے سے متعین بھی کر دیا ہے۔ جب کائنات کے ہر واقعہ کا تعلق ایک صاحب ادراک و عقل و ہوش ہستی سے ہے، نظامِ عالم میں جو کچھ تنظیم اور ترتیب دکھائی دیتی ہے وہ اُسی بزرگ و برتر ذاتِ مطلق کا فیض ہے۔ مذکورہ بالا سوال کا یہ جواب تاریخ فلسفہ میں بہت عام اور بہت مقبول عام اور آسان بھی ہے۔ جیمز وارڈ کا خیال ہے کہ عالمِ کائنات کے نظم و نسق اور ہم آہنگی کو سمجھنے کے لیے اگر باری تعالیٰ کا تصور اس طرح کیا جائے گا جس طرح اوپر پیش کیا گیا ہے، تو وہ کثرت وجود کی بنیادوں ہی کو متزلزل کر دے گا، یعنی اگر خالق مطلق نے ہمیشہ کے لیے ہر ایک شے، ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فرد کے وجود اور اس کے تمام اعمال و افکار پہلے سے ہی مقرر کر دیے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کے سوا تمام افراد اور اشخاص کا وجود محض اعتباری اور قطعی غیر حقیقی ہے۔(۴)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۷۔۷۸

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۸۷

۳۔ ایضاً، ص ۹۱

۴۔ ایضاً

اسی بات کو لیبنیز نے بہت پر زور طریقہ سے اس طرح کہا تھا کہ اگر خلاقِ اعظم نے تخلیق کرنے والی مخلوق خلق نہیں فرمائی تو سمجھو کہ گویا کہ اُس نے کچھ تخلیق ہی نہیں فرمایا۔ اب اگر نظامِ عالم کی ہم آہنگی اور اُس کے حسنِ توازن اور تناسب کو باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب کرتے ہیں۔ تو کثرت وجود غیر حقیقی اور اعتباری ٹھہرتا ہے اور اگر باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب نہ کریں تو پھر عالم کی تنظیم اور اس کی ہم آہنگی کو سمجھنے کے لیے کوئی سبیل نظر نہیں آئی۔ (۱)

جیمز وارڈ اس دشواری سے گھبرا کر یہیں قیام نہیں کرتا بلکہ وہ نہ تو خدا کے وجود ہی سے نعوذ باللہ انکار کرتا ہے نہ عالم کے نظم وضبط کا منکر ہے اور نہ کثرتِ وجود کو محض اعتباری تصور کرتا ہے، بلکہ وہ عالم کی ہم آہنگی کو بہت انوکھے طور پر پیش کرتا ہے اور اس حل میں وہ خدا کے وجود کے اقرار کو کسی حیثیت سے بھی ضروری نہیں سمجھتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ جیمس وارڈ نعوذ باللہ خدا کے وجود ہی کا منکر ہوگیا ہے۔ خدا کے وجود کے لیے اس کے دلائل دوسرے قسم کے ہیں۔ البتہ اس کا یہ خیال ضرور ہے کہ عالم کے نظم ونسق، تنظیم اور ہم آہنگی کو باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کیے بغیر بھی دوسری طرح سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کا یکسر انکار مقصود ہے۔ (۲)

جیمز وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ہم آہنگی، توازن ونظم ونسق خود بخود اس طرح پیدا ہوگیا ہے جس طرح کہ کسی معاشرتی، ملی یا ملکی نظام میں مختلف افراد کے مابین ملنے جلنے سے ایک نظامِ فکر وعمل وجود میں آجاتا ہے، مثلاً افراد کے آپس میں ملنے جلنے سے ہر ملک وملت کی کچھ ایسی مخصوص روایات، رسومات، عادات اور خصوصیات متعین ہوجاتی ہیں، جو اگرچہ شروع شروع میں افراد ہی کی انتخاب کی ہوئی ہوتی ہیں، لیکن بعد میں افراد کے لیے اتنی ضروری ہوجاتی ہیں کو ان کی نظرانداز کرنا یا اُن سے ہٹ کر کوئی عمل کرنا قطعی ناممکن ہوجاتا ہے۔ ایسی رسم وروایات کو اس ملک یا ملت کی خارجی روح کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ (۳)

جیمز وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ساخت بھی ذرات کے بجائے افراد ہی سے وابستہ ہے اور اُن کے آپس میں ملنے جلنے سے ایک ''خارجی روح'' (جس کو ہم خارجی نظامِ فکر وعمل بھی کہہ سکتے ہیں) وجود میں آجاتی ہے۔ کائنات عالم میں بھی یہی ''خارجی روح'' کارفرما ہے، اور اسی کی وجہ سے پورا عالمِ کائنات ہم آہنگی، توازن اور تناسب کا مظہر ہے۔

یہ ہم آہنگی، ترتیب اور تنظیم ہماری آپ کی بلکہ کائنات کے تمام افراد کی پیدا کی ہوئی ہے، اس طرح ہر ایک فرد کی خودمختاری اور آزادی بھی قائم رہتی ہے اور وہ کائنات کے نظم وضبط کا موجد قرار پاتے ہوئے باری تعالیٰ کی صفتِ تخلیق کا خود بھی حامل نظر آتا ہے۔ اس لیے وجود کے معنی میں ہی تخلیق ٹھہرتے ہیں، اگر کوئی شے یا شخص ذوقِ تخلیق سے عاری ہے، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا وجود ہی سے خارج ہے۔ (۴)

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، ص ۹۱۔۹۲

۲۔ ایضاً، ص ۹۲

۳۔ ایضاً، ص ۹۲۔۹۳

۴۔ ایضاً، ص ۹۴

''ذوقِ تخلیق'' کا مظاہرہ قلب کی گہرائیوں میں بہت آسانی کے ساتھ محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ہر ایک فرد اپنی اپنی جگہ اپنی تکمیل ذات و شخصیت اور انفرادیت میں لگا ہوا ہے۔ یہ کوشش کس طرح شروع ہوئی یہ ہمارے لیے بہت اہم سوال ہے اور اس کا جواب صرف ایک ہی طرح ممکن ہے اور بقول جیمز وارڈ کے ہم کو ایک ایسی قادر مطلق ذات پر ایمان لانا پڑتا ہے جس نے یہ سارا تماشا شروع کیا ہے اور جس کی چشمِ توجہ سے اس ذوقِ طلب کی ابتدا ہوئی ہے۔

اس بزرگ و برتر ذاتِ خداوندی کے وجود کے ثبوت کی ایک اور دلیل بھی ہے جو ہمارے ایمان کو کسی قدر مزید تقویت پہنچاتی ہے۔ ہر ایک شئے ذوقِ تکمیل کے جذبہ سے سرشار ہے اور ہر وجود ارتقائی منازل طے کرتا ہے اور جمادات و نباتات کے مقامات سے گزرتا ہوا حیوان اور انسان کی بلندیوں تک پہنچنے کی سعی میں لگا ہوا ہے، لیکن ارتقائی سلسلہ کو اسی پر ختم تصور کر لینا اصولِ ارتقاء کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا؛ یعنی جس سیڑھی سے ہم انسانی بلندی تک پہنچے ہیں اور جس اصولِ ارتقاء پر ہم نے اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھی ہے، اس کو رد کر دینے کے مترادف سمجھا جائے گا۔(۱)

اب اگر ارتقاء کا اصول جاری و ساری ہے تو پھر انسانوں کے علاوہ بھی لامحدود قسم کی شخصیتوں کے امکانات لازماً باقی رہتے ہیں۔ اس طرح ذہن رسا ''وراء الوراء'' کے مقام پر پہنچ کر عجز و درماندگی کے ساتھ باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ ارتقاء کے اصول کو ماننے کے بعد یہ بھی تسلیم کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ ''عالمِ ارض و خاک و باد'' ہی تنہا ایک عالم نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی مختلف النوع مخلوقات کے لیے نتیجہ نکلتا ہے کہ ان تمام عالموں کو منضبط اور مسلک کرنے کے لیے بھی اسی طرح ایک ''خارجی روح'' کی ضرورت ہے۔ جس طرح ہم اس عالم میں نظم و نسق پیدا کرنے کے لیے ایک روح کا اقرار و اعتراف کر چکے ہیں اور جو مرکزِ وجود لاتعداد عالموں اور بے شمار مخلوقات میں ہم آہنگی، توازن اور ترتیب پیدا کرنے والا ہو۔ وہ اعلیٰ ترین اور قادر ترین ذاتِ خداوندی ہی ہو سکتی ہے۔ یہ ذات ایسی ہونی چاہیے جس کے وجود سے ہماری اور آپ کی خود مختاری اور خود نگاہی ختم نہ ہو جائے۔ ہم آپ اور تمام کائنات باری تعالیٰ ہی کی قوتِ تخلیق کا ظہور ہیں، اس نے کائنات کے ذرہ ذرہ کو اس طرح خلق کیا ہے کہ ساری مخلوق اپنی اپنی جگہ ذوقِ تخلیق اور شوقِ تکمیل سے سرشار ہے۔(۲)

اس طرح جیمز وارڈ، وجودِ باری تعالیٰ کو ایک ''خارجی روح'' یا ''خارجی عقل'' کے مصداق ٹھہراتا ہے۔ وارڈ کے اس تصورِ وجودِ باری تعالیٰ پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

> ''باری تعالیٰ کے وجود کا اگرچہ جیمس وارڈ اقرار کرتا ہے، لیکن اس کی تعریف کی رو سے اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ وجود عجب مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے۔ اولاً اس کا وجود ''خارجی روح'' یا ''خارجی عقل'' کے مصداق ٹھہرتا ہے۔ اس طرح

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۹۴۔۹۵

۲۔ ایضاً ص ۹۵

بجائے اس کے کہ وہ ہمارا خالق ہو ہم خود نعوذ باللہ اس کے خالق ثابت ہوتے ہیں۔ دوسرے چونکہ مختلف افراد کی انفرادیت ایک دوسرے سے قطعی متضاد ہے اس لیے وہ خارجی روح جس کو خدا کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہمارے متضاد ارادوں، خواہشوں اور حوصلوں کا مرجع قرار پاتی ہے۔ اس طرح اس کی ذات کو لاتعداد تنازعات، فسادات اور اختلافات پر مشتمل ماننا ضروری ہو جاتا ہے۔ تیسرے ہمارے اس کے درمیان ایک نہ ایک طرح کی اجنبیت اور خارجیت باقی رہتی ہے۔ اجتماعی نظامِ فکر میں انفرادی طرزِ فکر کسی طرح منفرد نہیں رہ سکتا۔ شخصی نظامِ فکر جس قدر منفرد رہنے کی سعی کرے گا (اور کثرت وجود کو تسلیم کرنے کے بعد اس منفرد طرزِ فکر کے ذریعہ انفرادیت کو قائم رکھنا اشد ضروری ہے) اسی قدر اجتماعی نظامِ فکر کے خلاف پڑے گا۔ جس سے ٹکراؤ لازمی ہوگا۔ اسی طرح انفرادی فکر کا خارجی عقل سے ہمیشہ اجنبیت اور غیریت محسوس کرنا لازمی ہے۔ یہی خارجی عقل یا خارجی روح جیمس وارڈ کے نزدیک باری تعالیٰ کے وجود کے مرادف ہے، اس لیے افراد اور باری تعالیٰ کے درمیان ہمیشہ ایک خلیج باقی رہتی ہے۔ جیمس وارڈ ان کے درمیان ایک قسم کی اجنبیت، غیریت، دوری اور مجبوری برقرار رکھتے ہوئے، افراد اور باری تعالیٰ کے درمیان عبد و معبود کا تعلق ثابت کرتا ہے۔ باری تعالیٰ کا وجود ان کے نزدیک ثابت ہے، مگر یہ وجود ہمارے اور آپ سب کے ماوراء ہے۔ یہی ماورائیت الٰہیت اور صمدیت کی جان ہے۔ اسی کے ذریعہ عبد و معبود میں امتیاز اور خالق و مخلوق کے درمیان حاکم و محکوم کا سا رشتہ برقرار رہتا ہے۔"(۱)

یوں جیمز وارڈ کے یہاں کثرتِ وجود اور باری تعالیٰ کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل ہو جاتی ہے جو کبھی پر نہیں ہوتی لیکن بہر حال وہ ایک الٰہیت پسند (Theist) فلسفی ہے اور کثرتِ وجود کے ساتھ ساتھ وجودِ باری تعالیٰ کا بھی اثبات کرتا ہے۔ لہٰذا بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

"He emphasised pluralism in opposition to the monistic trend of British thought as represented by Neo-Hegelians. It was Ward's pluralism as well as theism, spiritualism as well as voluntarism that appealed to Iqbal most. It was a system of thought which was in keeping with the spirit of the Quran and the best tradition of Muslim speculation". (2)

اسی طرح Macquerrie لکھتا ہے:

"Ward was one of the most acuteeritics of naturalism and one of the most powerful defenders of theism" (3)

جیمز وارڈ، ذاتِ باری تعالیٰ کو خالقِ اعلیٰ تسلیم کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اللہ نے افراد کو تخلیقی قوت بخشی ہے۔ اُس کے

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۰۲۔۱۰۳

2.Bashir Ahmed Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, P.340.

3.Macquarrie J., Twentieth-Century Religious Thought, London, SCM Press, 1918, P.64.

نزدیک خدا نے انسان کو مقدر طے کر کے اُسے دنیا کے اسٹیج پر پُتلی بنا کر نہیں بھیجا بلکہ اُسے قوتِ ارادی بخشی ہے، جس کے ذریعے وہ اپنا کردار خود متعین کر سکتا ہے۔ وارڈ کے اِن خیالات پر روشنی ڈالتے ہوئے بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

"He looks upon the individuals as conative and creative agents and advocates a highly suggestive idea that God, being a Creator, has empowered individuals with free creative powers. He has created not dummies or playthings which move about the stage of life by the pull of an invisible chain but rure creators who by their will can bring about new change in themselves and in their relation to other individuals and environment. He admits, however, that the actions of individuals are not the result of accident or pure chance; they are fully determined not by any outside agency but by their internal motivation which is the expression of their character. Being essentially creative, their behaviour often seems to others as a consequence of pure arbitary will" (1)

ذاتِ باری تعالیٰ سے متعلق، وارڈ کے اِن خیالات کی اقبال کے خیالات سے خاصی مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ اقبال بھی، وراڈ کی طرح، حقیقتِ مطلق کو خالقِ اعلیٰ مانتے ہیں اور اُس کے آزاد تخلیقی ارادے پر یقین رکھتے ہیں۔ (۲) اُن کے نزدیک بھی، ذاتِ باری نے، انسان کو تخلیقی عمل میں اپنے ساتھ شامل کیا ہے اور اُسے عمل کا اختیار دیا ہے۔ (۳)

وارڈ اور اقبال، دونوں، حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے ضمن میں، سائنس کی ناکامی پر زور دیتے ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"He constructs a world-view in which the ultimate reality is "active Spririt"-- a surely vitalist position. He emphasizes upon concrete and whole experience, and condemns the abstract character of natural sciences, and like Iqbal, says that sciences are one-sided and fragmentary. The error of science, according to him, is that of ascribing objective existence to abstractions" (4)

1.Bashir Ahmed Dar, op. cit, P.359-360

۲۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں "صفاتِ باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں "جبر و قدر" کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

4.Mohammad Maruf, Dr, Iqbal and his contenporary Western Religious Thought, P-61.

ڈاکٹر معروف مزید باتے ہیں کہ:

"Both Iqbal and Ward agree that naturalism fails because it concerns itself with a partial aspect of the concrete reality known in experience, and sets up this partial aspect as the whole of reality". (1)

وارڈ اور اقبال دونوں متفق ہیں کہ فطرت کو روحانیت ہی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے اور حقیقتِ مطلق تک رسائی، روحانی ترقی ہی کے ذریعے حاصل کی جا سکتی ہے۔ تاہم، وارڈ محض تاریخ ہی کو روحانیت کے حصول اور حقیقت کے علم تک رسائی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تاریخ کے علاوہ فطرت (۲) اور ''قلب'' (۳) یعنی وجدان بھی، حقیقتِ مطلق کے علم تک رسائی کے ذرائع ہیں۔ (۴) اس طرح، اقبال، حقیقتِ مطلق کی روحانی تعبیر میں، جیمز وارڈ اور دیگر مغربی مفکرین سے بہت آگے نکل جاتے ہیں اور وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جس کے سوتے قرآن وحدیث اور اسلامی تصوف کی روایت سے پھوٹتے ہیں۔

جیمز وارڈ، کثرتِ وجود کو ایک عینی حقیقت مانتا ہے اور وجودِ باری تعالیٰ کا بھی قائل ہے اس طرح وہ الہیت پسند فلسفی بھی ہے۔ Macquarrie لکھتا ہے:

"He (Ward) argues that the unity and the order in the world points to the doctrine of theism. He holds that God is at once the source of th espritual world and the end towards which is move." (5)

اقبال بھی کثرتِ وجود کو حقیقی مانتے ہوئے، وحدت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں بھی وراڈ اور اقبال کے خیالات میں خاصی ہم آہنگی پائی جاتی ہے لہٰذا ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"He, (Ward) however, refuses to rest content with a pluralism and, like Iqbal, he moves to reconcile plurality of the selves with the unity of one reality which is God in the case of both".(6)

اقبال، کثرتِ وجود کا منبع، ذاتِ باری تعالیٰ ہی کو سمجھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اُس انائے مطلق ہی سے تمام خودیوں

1.Mohammad Maruf, Dr, op.cit.

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۳۱

۳۔ ایضاً

۴۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

5.Macquarrie J., op.cit, P-65.

6.Mohammad Maruf, Dr, op.cit, P-62.

کا صدور ہوتا ہے وہی ہر شے کا خالق اور ہر شے کو اُس کی جانب لوٹنا ہے۔ وہی اوّل ہے، وہی آخر ہے۔ وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے۔اس طرح اقبال، کثرت میں وحدت دیکھتے ہیں:

''مطلق خودی، جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ''ھوالاوّل والاٰخر والظاہر والباطن'' (۵۷:۳) وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی، وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی'' ۔(۱)

یوں، مماثلت کے باوجود، اقبال کے خیالات، وارڈ سے نہیں بلکہ قرآنِ مجید سے ماخوذ ہیں۔

جیمز وارڈ، باری تعالیٰ کا تصور بطور شخصیت کے کرتا ہے اور اقبال بھی باری تعالیٰ کی قربت (انا) کے قائل ہیں۔ (۲) اقبال نے اپنے اس تصور کی بنیاد بھی قرآنِ مجید کی تعلیمات اور مسلم صوفیاء کی مستند گواہیوں پر رکھی ہے، لہٰذا بشیر احمد ڈار رقمطراز ہیں:

"Again, he holds that the Quran also affirms the personality of God Commenting on the nature of mystic experience, he says that response it the test of the presence of a conscious self. We are not directly aware of other minds and it is only their appropriate response to our physical gestures which convinces us of the presence of mind in others. The Quran ways of God, "And your Lord says, call Me and I respond to your call." (40:62). Discussing McTaggart's philosophy, Iqbal says, "The real test of a self is whether it responds to the call of another self. Does Reality respond to us? It does "On the basis of this Quranic text and the direct recorded evidence of Muslim mystics throughtout the centures, Iqbal concurs with Ward and Lotze that we must view God as a Perxon. Without it, we are prone to fall into panteistic acosmism."(3)

جیمز وارڈ، ذات باری تعالیٰ کی ماورایت کے ساتھ ساتھ اُس کے نافذ کل اور محیط کل ہونے پر بھی یقین رکھتا ہے۔ بشیر احمد ڈار بتاتے ہیں:

"Ward admits that God created the universe but he does not conceive of it as creation ex nihilo nor as unfolding of some pre-arranged plan. The idea of

---

۱۔تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۱۳۰

۲۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹

3.Bashir Ahmed, Dar, op.cit, P.412.

deism and pantheism are both repudiated, nor does he subscribe to the occasionalistic relation between God and the universe. Deism make God totally transcendent and almost unrelated to the universe, while pantheism goes to the other extreme of identifying the two: the reality of the One means so much that there is no reality left for the Many at all. To Ward this relation can be both transcendent and immanent".(1)

جیمز وارڈ کی طرح، اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی ماورایت کے قائل ہیں اور ساتھ ہی اُس کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کا بھی اقرار کرتے ہیں۔ وارڈ، اگرچہ ذات باری کے نافذ کل (Immanent) ہونے کا اقرار کرتا ہے مگر اُس کا غالب رجحان، خالق ومخلوق کے درمیان اجنبیت اور غیریت کے اثبات کی جانب دکھائی دیتا ہے۔ اسی لیے تو وہ حقیقتِ مطلق کو ''خارجی وجود'' یا خارجی عقل قرار دیتا ہے۔ اُس کے خیال کے مطابق بندں اور خدا کے مابین ہمیشہ دوری اور جدائی لازم ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

''اُن (جیمز وارڈ) کے خیال کی رو سے ہمارے اور خدا کے درمیان ہمیشہ دوری اور فراق لازم معلوم ہوتا ہے۔ ''خارجی عقل'' ہمیشہ خارج ہی میں رہتی ہے، کسی طرح ہماری رگِ گردن سے بھی زیادہ قریب نہیں ہونے پاتی۔ خود جیمس وارڈ اس کا اعتراف کرنے سے گریز کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے۔ خارجی عقل کو انفرادی عقل سے قطعی متمیز اور مفروق ماننا ضروری ہے۔ خارجی عقل کا تصور ہی اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب کہ انفرادی عقل اپنے آپ کو خارج میں کسی دوسرے طرزِ فکر کا پابند محسوس کرے۔ اس طرح دونوں میں دوئی کا برقرار رہنا لازم معلوم ہوتا ہے''۔(۲)

اقبال، افراد اور خدا کے مابین اس خلیج کو کسی طور گوارا نہیں کر سکتے۔ بندے اور خدا کے مابین یہ دوری نہ صرف انسانی شخصیت کی تکمیل کی راہ میں رکاوٹ ہے بلکہ یہ ہمارے مذہبی رجحانات اور تقاضوں کے بھی خلاف ہے۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۳)

اقبال تو اس اسلامی عقیدے کے مؤید ہیں کہ اللہ، انسان کی رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہے۔

اقبال اور جیمز وارڈ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ذاتِ باری کے تخلیقی عمل میں انسان بھی اُس کے ساتھ شامل ہے اور اللہ نے خود اُسے اپنی تخلیقی آزادی اور قوت میں حصہ دار بنایا ہے۔ اقبال اور وارڈ کی اس مماثلت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

1.Ibid, P.364.

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، ص ۱۰۵

۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۳۱

"They will both agree that man work together with God for the realization of his purpose, that is, men are co-workers with him· to use Iqbal's words, they are the 'participators of His life, power, and freedom'. Professor Ward also preached the doctrine of "meliorism" and held like Iqbal that men could better the world through love an their own concentrated effort; and in this mission, Iqbal adds, God is a helper to man, provided he takes the initiative" (1).

مسئلہ خیر و شر کے ضمن میں بھی وارڈ اور اقبال کے خیالات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے، لہٰذا بشیر احمد ڈار رقمطراز ہیں:

"He agrees with Ward and Lotze in holding that there is evil in the world and yet God is good and the presence of evil does not contrdict His wisdom. He does not subscribe to the optimistic creed to the extent of denying the existence of evil nor does he think that the world is nothing but evil. To him both these positions are wrong. And yet, he asserts, nothing definite can be said in this matter". (2)

اس طرح، وارڈ اور اقبال کے حقیقتِ مطلق سے متعلق تصورات میں خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔ پروفیسر محمد شریف، اس مماثلت و ہم آہنگی کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''دونوں کانٹ کی طرح خدا کے وجود کی نسبت تین بدنام دلائل کو مسترد کرتے ہیں۔ افلاطونیت، اصنام پرستی اور مطلقیت کا انکار کرتے ہیں، نیز پہلے ہی سے مقدر شدہ حقیقت کی ''کلی معرفت'' اور خدا یا محدود خودی پر تسلسل وقت کے نظریہ کے انطباق پر اعتراض بھی کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً ایک ہی قسم کے وجوہ کے نتائج ہیں۔ دونوں کثرت کائنات کے قائل۔ خدا و وحدت پرست ہیں۔ دونوں تخلیق حُریت اور فرد کی بقا پر ایمان رکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک یہ مادی دنیا مختلف ''انا'' کے مابین باہمی ردعمل کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دماغ نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جسم کی تخلیق کی ہے اور وقت کا تسلسل بھی دماغ ہی کے فعل کا نتیجہ ہے۔ خدا کے لامحدود باشعور اور عالمِ کل ہونے کے بارہ میں دونوں کے دلائل اور مفہوم کی ایک ہی نوعیت ہے جو محدود انا میں خلقی اور جبلی ہونے کے باوجود اس کی ذات ان سب سے اسی طرح ماوراء ہے جس طرح کہ ہر جسم یا عضو اپنے ہر جزو کے لیے خلقی ہونے کے باوجود ہر حصہ جسم سے ماوراء ہے۔ دونوں کے نزدیک خدا کی ذات کامل آزاد ار تخلیقی قوت ہے جو آزاد مگر غیر مطلق انا کی تخلیق سے اپنی حریت کی حدود متعین کرتی ہے۔ لیکن دونوں سمجھتے ہیں کہ یہ داخلی حد بندی ذات مطلق کی مکمل آزادی کے مغائر نہیں ہے۔

1.Mohammad Maruf, Dr, op.cit, P63.

2.Bashir Ahmed Dar, op.cit, P416.

دونوں کے نظریات کے لحاظ سے خدا اپنی تخلیقی رفتارِ ترقی میں مکمل ہے۔ کیونکہ یہ رفتارِ ترقی بذاتِ خود مکمل ہے نہ کہ تکمیل کی خاطر اس کی حرکت جاری ہے۔ دونوں یہی کہتے ہیں کہ خدا کی مرضی محدود ''انا'' کے واسطہ سے اپنا فعل انجام دیتی ہے۔

Wundt کے خیال کے مطابق دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ استدلال مذہب کی ضرورت کو ثابت کرتا ہے لیکن اس کو محض علم میں تبدیل نہیں کرسکتا۔ دونوں اس امر پر متحد ہیں کہ وجودِ باری پر یقین گو ایک ایسا مذہبی تصور ہے جس کی بنیاد معقولیت کی اساس پر مبنی ہے۔ تاہم اس کی ذات کا تحقق اور اس پر یقین محض استدلال کے زور سے حاصل نہیں ہوتا۔ صرف محبت ہی کے ذریعہ اس کے ساتھ براہ راست تعلق قائم ہوسکتا ہے اس کے ساتھ اسی محبت کے ذریعہ محدود خودی حیاتِ جاوید حاصل کرسکتی ہے۔''(۱)

مگر اس مماثلت کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے لیے اقبال جیمز وارڈ کے رہینِ منت ہیں۔(۲) اپنے تصورِ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے اقبال وارڈ کے نہیں بلکہ اسلام کے مرہونِ منت ہیں۔(۳) یہ مماثلت تو اس بنا پر ہے کہ وارڈ بلکہ دیگر کئی مغربی مفکرین (جن کے خیالات سے اقبال کی ہم آہنگی دکھائی دیتی ہے) کے خیالات، دراصل، اسلام کی آفاقی تعلیمات سے مماثل ہے اور اقبال کا یہ تصور چونکہ اسلامی تصور کا آئینہ دار ہے اس لیے وارڈ اور اُس جیسے دیگر مغربی مفکرینِ اور اقبال کے خیالات میں مماثلت دکھائی دیتی ہے۔

اقبال مشرق و مغرب کے بڑے مفکرین و فلاسفہ کے موافق تصورات و نظریات کو اپنے موقف کی تائید کے لیے استعمال کرتے ہیں (اور ایسا ہر مفکر یا فلسفی کرتا ہے) تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اقبال کے تصورات اِن فلاسفہ سے مستعار ہیں۔ تصورِ حقیقتِ مطلق کی وضاحت کے لیے اقبال نے مشرق و مغرب کے قدیم و جدید فلاسفہ سے استفادہ ضرور کیا ہے مگر اپنے اس تصور کی تشکیل و تکمیل کے لیے وہ وارڈ یا دیگر مغربی فلاسفہ کے نہیں بلکہ اسلام کے مرہونِ منت ہیں۔ اگر اقبال وارڈ کے رہینِ منت ہوتے تو وہیں ٹھہر جاتے جہاں وارڈ ٹھہر جاتا ہے۔ مگر اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق تو وارڈ کے تصور سے بہت آگے بڑھا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ وارڈ کے ہاں ذاتِ باری تعالیٰ کی ابدیت کی جانب اشارے ملتے ہیں مگر وہ اس کی توضیح کرنے سے قاصر دکھائی دیتا ہے، جبکہ اقبال قرآن و حدیث اور اسلامی تصوف و فلسفہ سے اخذ کردہ تصورِ زمان (۴) کی روشنی میں ذاتِ باری تعالیٰ کی بے نظیر فلسفیانہ توضیح پیش کرتے ہیں۔ وارڈ ذاتِ باری تعالیٰ کو ''خارجی روح'' یا ''خارجی عقل'' قرار دے کر خدا اور بندے یا کثرتِ وجود اور وجودِ مطلق میں یک گونہ اجنبیت، غیریت اور دوئی پیدا کردیتا ہے جبکہ اقبال کا

۱۔ محمد شریف، میاں، اقبال کا تصورِ باری تعالیٰ'' مشمولہ: مقالاتِ شریف، ص ۲۳۔۲۴

۲۔ جیسا کہ پروفیسر میاں محمد شریف سمجھتے ہیں، دیکھیے: مقالاتِ شریف، ص ۲۴

۳۔ جیسا کہ زیرِ نظر تحقیق کے مختلف مقامات پر دلائل و براہین سے ثابت کیا گیا ہے

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''زمان و مکان'' کی بحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۴۹

رب اپنے بندے کی شہ رگ سے بھی قریب ہے۔ وہ اپنے بندے کی دعا سنتا ہے۔ اُس کی پکار کا جواب دیتا ہے۔ وہ کائنات سے ماوراء ہے مگر جاری وساری بھی ہے۔ یہی اسلامی تصور ہے اور اقبال اسی تصور کے مؤید ہیں۔ (۱)

ہیگل (HEGEL)

جارج ولیہلم فریڈک ہیگل، جو کانٹ کے علاوہ تصوریت پسند جرمن مفکرین میں سب سے بڑا مفکر ہے، نے جدید دور کا سب سے منظم و جامع فکری نظام مرتب کیا۔ اسی بناء پر وہ اپنے دور کا ایک بڑا فلسفی کہلائے جانے کا بجا طور پر مستحق ہے۔ (۲)

ہیگل نے صداقت/حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کے لیے تمام اضداد کو باہم ترکیب دے کر ایک نظام تشکیل دینے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اُس کے نزدیک ذی حیات موجودات اور غیر حیات اشیاء سے متعلق صداقت کے یقین کے لیے ضروری یہ ہے کہ ہر چیز کا ٹھوس تعلق اس کے مربوط کل کے ساتھ کیا ہے اس کا کھوج لگایا جائے۔ یا اس مربوط کل کا صحیح صحیح تعلق میں موجود ہر شے کے ساتھ کیا ہے اس کی جستجو کی جائے۔ وہ ''مربوط کل'' کہ جسے ''مطلق'' کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اس مقصد کا حصول منطقی طریقہ کار کے ذریعہ ممکن بنایا جاسکتا ہے اور اسی منطقی طریقہ کار کو ہیگل کے فکری نظام میں ہیگلی جدلیات کہا جاتا ہے۔ (۳)

جدلیاتی تثلیثی دائرہ عمل، (یعنی .....دعوی، ضد دعوی اور پھر دونوں کے متقابل اتحاد کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ترکیب) ایک ایسا منطقی عمل ہے جو اپنے اس ارتقائی سفر کو لامتناہی طور پر مسلسل جاری رکھتا ہے اور بالآخر ایک نہ ایک دن ایک ''عظیم مطلق'' کی بے کرانیوں میں چھلانگ لگا دیتا ہے۔ ''عظیم مطلق'' تک جا پہنچنے کا یہ عمل، بالکل اسی طرح پر انجام پاتا ہے جس طرح سے کہ دو اضداد کی دو متقابل صورتیں/قوتیں باہم پیکار کے نتیجے میں ایک ہی ''نئی ترکیب'' کو جنم دی لیتی ہیں۔ اور یہ سب ہی کچھ اصولِ استرداد کی بدولت ہی ہوا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ایک ضد/دعوی اپنے متقابل دعوی یا ضد (ضد دعوی) کو کچھ اس طرح پر جنم دے لیتے ہیں کہ ان کے اپنے ایک مکمل اور ٹھوس معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب جب یہ دونوں متقابل اضداد باہم ایک بار پھر متحد ہو جاتے ہیں تو یہ اتحاد ایک بار پھر ایک نسبتاً بڑی ترکیب کو جنم دے لیتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ جدلیاتی ارتقائی عمل اپنی تمام تر قوتوں کے تصرف کے بعد اس نقطۂ منتہا کو چھو لیتا ہے جہاں وہ ایک ''متحد مطلق کل'' یا یوں کہیے کہ ایک مطلق صداقت پر پہنچ کر، اس کی بے کرانیوں میں اتر جاتا ہے۔ یہ ''مطلق صداقت'' ایک ایسا نظامِ کلی ہے جو کائنات میں موجود ہر ممکن نسبتوں/متعلقات پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ مگر واقعتاً صورتِ حال یہ ہے کہ چونکہ عالم فطرت اپنے

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کی بحث صفحہ ۱۳۹ تا ۱۵۴

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اول، ص ۳۶۴

۳۔ ایضاً ص ۳۷۲

طور پر روح عالم کا ایک سفر ہے جو نئے سے نئے امکان کی دریافت کو منکشف کرتا رہتا ہے۔ یعنی یہ خود کو دعوی اور ضد دعوی کی ترکیب کے عمل سے گذار کر مستقلاً اور لامتناہی طور پر آگے ہی بڑھتا چلا جاتا ہے تا آنکہ اس کی ملاقات کسی ''عظیم مطلق'' سے نہ ہو جائے۔(۱)

اقبال اپنے ارتقاء بالضد کے اصول میں ہیگل سے خاصے متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا ۱۷، دسمبر ۱۹۱۴ کے ایک خط میں اکبرالہٰ آبادی کو لکھتے ہیں:

''کل خط لکھ چکا ہوں مگر آپ کے ایک شعر کی داد دینا بھول گیا:

جہاں ہستی ہوئی محدود، لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

سبحان اللہ! کس قدر باریک اور گہرا شعر ہے۔ ہیگل، جس کو جرمنی والے افلاطون سے بڑا فلسفی تصور کرتے ہیں اور تخیل کے اعتبار سے حقیقت میں ہے بھی افلاطون سے بڑا، اس کا تمام فلسفہ اسی اصول پر مبنی ہے۔ آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرے میں بند کر دیا یا یوں کہیے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے۔ ہیگل لکھتا ہے کہ اصول تناقض ہستی محدود کی زندگی کا راز ہے اور ہستی مطلق کی زندگی میں تمام قسم کے تناقض، جو ہستی محدود کا خاصہ ہیں، گداختہ ہو کر آپس میں گھل مل جاتے ہیں''۔(۲)

اسی طرح، انگریزی ہفتہ وار ''نیوایرا'' کی ۱۸ اگست ۱۹۱۷ء کی اشاعت میں ایک مضمون بعنوان ''لسان العصر اکبر کے کلام میں ہیگل کا رنگ'' میں لکھتے ہیں:

''جرمنی کے عظیم مثالیت پسند فلسفی ہیگل کے نزدیک تکوین عبارت ہے اس ہستی مطلق سے، جو اپنی مطلقیت سے علیحدہ ہو کر پھر اپنی ذات کی طرف عود کر آتی ہے اور خود کائنات کی ایک معروضی شکل میں مشاہدے کے قابل بناتی اور اشیاء کی صورت اختیار کر لیتی ہے مگر اس کائنات کی حقیقت اپنے جوہر میں اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ہستی مطلق کی ایک وحدت ہے جو ایک مرئی اور محسوس کثرت میں جلوہ نما ہے، رہی یہ بات کہ واپسی کا یہ عمل زمان میں ہے یا زمان کے خارج میں ہے (کیونکہ اس بارے میں پیروان ہیگل میں اختلاف رائے ہے) یہ صاف ظاہر ہے کہ خود استاد ہیگل کے عقیدے میں اس کی محرک قوت ان لازمی طور پر متضاد مقولات میں مضمر ہے، جن سے ہستی مطلق کو اپنی مطلقیت اولی کی بازیافت کے لیے ترکیبی طور پر گزرنا پڑتا ہے۔ اس عمل کے آغاز میں، جب ہم اصلی مطلقیت سے دور ہوتے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تناقضات بالکل واضح اور آپس میں متبائن ہیں مگر جب ہم اس عمل کے انجام کے قریب پہنچتے ہیں، تو یہ وضاحت غائب ہونے لگتی ہے، یہاں تک کہ ہم اس عین مطلق تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں تمام تناقضات ایک دوسرے میں گھل مل کر ایک وحدت میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ یوں ہیگل کے فلسفے کا مرکزی خیال چند الفاظ میں اس

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، ص ۳۷۳۔۳۷۴

۲۔ عطاء اللہ، شیخ، مرتب، اقبال نامہ، حصہ دوم، لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱ء، ص ۴۲

طرح ادا کیا جا سکتا ہے کہ لامحدود، محدود بن جاتا ہے اور خود ارتقائی تبائنیات کی ترکیب کے ذریعے خود کو دوبارہ پالیتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کائنات کی حیات لازماً متناقض قوتوں کے ابدی تصادم سے بنتی ہے۔ افسوس کہ ہیگل کے خیال کا یہ خاکہ پوری طرح واضح نہیں مگر مجھے اُمید ہے کہ اس مختصر تشریح ہی سے آپ کو اکبر (الہ آبادی) کے اس بظاہر سادہ شعر کے صحیح طور پر سمجھنے میں مدد ملے گی:

جہاں ہستی ہوئی محدود، لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

فطرت کی تخلیقی قوتوں کا لا انتہا تصادم اس قدر عیاں ہے کہ وہ شاعروں اور مفکروں کے مشاہدے سے بچ نہیں سکتا''۔(۱)

اقبال نے بھی ''کثرت میں'' ''وحدت'' کو دیکھا ہے ع

کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی (۲)

وہ، حقیقتِ مطلق کی وحدانیت کے حوالے سے بھی ہیگل سے متفق ہیں مگر اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ وہ حقیقت کی وحدانیت کو قرآنِ مجید کے تصورِ توحید سے متعلق کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ حقیقت کی وحدت، کثرتوں، تنوعات اور اضداد سے الگ تھلگ نہیں ہے، بلکہ کائنات کی کثرت میں اُسی ذاتِ یکتا کا جلوہ کارفرما ہے اور اس کائنات کے تنوع اور فعلیت کا منبع وہی ذاتِ مطلق ہے۔ اقبال ذاتِ مطلق کی وحدت کو مجرد نہیں مانتے کیونکہ یہ تصور قرآنِ مجید کے تصور کے خلاف ہے:

''قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں۔

اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا باہم دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے۔ اس نقطۂ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار متناسب اور متواتر نظام کرتی ہے''۔(۳)

ا۔محمد اقبال، علامہ، ''لسان العصر اکبر کے کلام میں ہیگل کا رنگ'' مترجمہ: محمد عبداللہ قریشی، مشمولہ: علامہ اقبال۔ حیات، فکر و فن (۱۰۱ مقالات) مرتبہ: ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۴۵۔۴۶ نیز اصل انگریزی مضمون کے لیے دیکھیے:

Speeches, Writings and Statements of Iqbal , P.159.

۲۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۱۱

نیز مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کی بحث صفحہ ۱۳۲ تا ۱۳۹

۳۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۰۰

ہیگل اور اُس کے پیروکار، کثرت اور تنوع ہی کو روحِ مطلق قرار دیتے ہوئے حقیقت اور کثرت کو باہم یک دگر تصور کرتے ہیں، یہاں تک کہ حقیقت کی وحدت کو کثرتوں، اضداد اور تنوعات کا ایک ''معاشرہ'' قرار دے دیا جاتا ہے۔لہٰذا ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"The idealists of the Hegelian school mostly believe that this unity deos not preclude differences. As Macquarrie describes their position, Rather, the developement of the absolute spirite involves differentiation, but in such a way that the differences are hel together in a more comprehensive unity'. Edward Caird, a British neo-Hegelian contemporary of Iqbal, has compared this unity to that of a 'socity'.(1)

اس کے برعکس اقبال حقیقتِ مطلق کی وحدت کو ''خودی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ حقیقتِ مطلق کو ایک ایسی دائمی ہستی تصور کرتے ہیں۔ ''جسے صرف ایک ذات کی حیثیت سے تصور کیا جا سکتا ہے۔صرف اسی میں تغیر اور ثبات جیسی متضاد صفات یکجا ہیں۔استقلال اور تبدیلی دونوں اس سے موسوم ہیں''۔(۲) وہ حقیقت مطلق کی خودی کی توضیح ایک ایسے ''نامیاتی کل'' (۳) کے طور پر کرتے ہیں جو کائنات کی تمام کثرتوں اور فعلیتوں پر محیط ہے۔اس طرح ذاتِ باری کو ''محیط بر کل خودی'' کہنے سے اقبال کی مراد بقول ڈاکٹر معروف یہ ہے کہ:

"Reality embraces a diversity of aspects or facts". (4)

یوں، اقبال نے کثرت سے چل کر، کثرت کو حقیقی مانتے ہوئے وحدت کو سمجھنے کی جو سعی کی ہے تو اس راستے میں وہ ہیگل کے تصورِ کثرت و اضداد سے متاثر ضرور دکھائی دیتے ہیں۔لیکن وہ اپنے اس تصور پر حتمی دلائل قرآن مجید ہی سے لاتے ہیں اور حقیقت مطلق کے ضمن میں کثرت اور وحدت کے تعلق کو قرآنِ کریم ہی کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔لہٰذا ڈاکٹر محمد معروف رقمطراز ہیں:

"He would thus agree with Hegal that reality is so much a unity that no individual fact can be fully understood except in its relation to the whole. In such a view, difference are in fact complementary, and according to the Quran eve good and evil are complementary, and form part of the whole. All these

---

1.Mohammad Maruf, Dr, op.cit, P-7.

۲۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۷۔۸۸

۳۔ ایضاً، ۹۸

4.Mohammad Maruf, Dr, op.cit, P-5.

differences are reconciled in a higher unity which is God to whom all things must in the end return, says the Quran." (1)

ہیگل نے انسانی عقل کی علمی نظریاتی صورتِ حال کو مابعدالطبعیاتی کائناتی صورتِ حال میں متحد کر کے جس نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے یا واقعتاً موجودِ حقیقی ہے وہ ہی معقول ہے۔ لہٰذا اس نے فکر، تعقل اور حقیقت کو متحد کر کے ایک ''مطلق حقیقت'' کا روپ دیا ہے جو بیک وقت معقول بھی ہے اور حقیقی بھی۔ (۲) چنانچہ ہیگل کا پورا فکری نظام اس کے اس قضیے پر مبنی ہے کہ جو کچھ معقول ہے وہی حقیقی ہے اور جو کچھ حقیقی ہے وہی معقول ہے۔ (۳) اقبال بھی حقیقتِ مطلق کو معقول قرار دیتے ہوئے اسے ایک ''حیاتِ بالبصر'' (۴) ''A reational directed life(5)'' کہتے ہیں:

''تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حیات بالبصر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامیاتی کل کے جانی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں پیوست اور ایک نقطے پر مرتکز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تفہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے''۔ (۶)

مگر اقبال، فلسفے کے مطلق (Absolute) اور مذہب کے خدا یعنی حقیقتِ مطلق کو ایک ہی نہیں سمجھتے۔ وہ تو حقیقت مطلق صرف ذاتِ باری تعالیٰ کو سمجھتے ہیں اور اسے حیاتِ بالبصر (معقول حیات) کہتے ہیں نہ کہ ہر معقول کو حقیقتِ مطلق سمجھنے لگتے ہیں جبکہ ہیگل ایسا ہی سمجھتا ہے۔ اقبال ہیگل کے اس اندازِ فکر سے متفق نہیں ہیں۔ (۷)

ہیگل کے نزدیک مظاہرِ عالم فطرت میں موجود وہ آنات اور حقیقتیں ہیں جو ایک مربوط عضویاتی کل کے اجزائے ترکیبی/ آنات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہی مظاہر فطرت ایک ایسے ارتقائی عمل سے گذرتے ہوئے اپنی منزلِ مقصود کی جانب بڑھتے ہی رہتے ہیں جن کے راستے کا تعین عقل کیا کرتی ہے۔ اس ہادی و ناصر عقل کو ہیگل اصلاحاً روحِ عالم کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے اس عالم فطرت کے پسِ پشت رموز و اسرار کی جو ایک لامتناہی دنیا آباد ہے، نشوونما کے اس ارتقائی سفر کے دوران اسرار کی یہ گتھیاں بالآخر سلجھتی چلی جاتی ہیں اور اس طرح یہ عالم فطرت اپنے مقصود، منتہا تک جا پہنچتا

1.Ibid.

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، ص ۳۶۵

۳۔ ایضاً، ص ۳۶۸

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۸

5.Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.62.

۶۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۸

۷۔ ایضاً، ص ۱۳۵

ہے مگراس روشنی یا قوت کی ہدایت کے تحت یہ عظیم کام انجام پاتا ہے۔اسے ہیگل کائنات عقل کا نام دیتا ہے یعنی بالفاظ دیگر یہ تمام کارفرمائیاں ''روحِ مطلق'' کا کمالِ آخر ہیں۔ ہیگل کی قائم کردہ اس ''روحِ مطلق'' کو ارسطو کی ''انطلا کی سے قابلِ موازنہ تصور کیا جاسکتا ہے جس کے تحت یہ عالمِ فطرت ارتقائی مراحل سے گذر کر اپنی نوعیت (مادی صورت) کے روپ میں ڈھل جاتا ہے۔(۱)

یوں ہیگل، حقیقت کو روحانی تسلیم کرتا ہے اور اقبال بھی حقیقت کی اصل کو روحانی مانتے ہیں۔(۲) اس کے ساتھ ساتھ اقبال، ہیگل ہی کی طرح اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ''حقیقت خود کو اپنے مظاہرات ہی میں عیاں کرتی ہے''۔(۳) اقبال اس مؤقف کے ثبوت میں قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کرتے ہیں۔(۴) نیز اقبال مظاہر کائنات کو حقیقی تو مانتے ہیں مگر اِن کا مآخذ ومنبع ذاتِ باری کو قرار دیتے ہیں:

''کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لا متناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان ومکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں''۔(۵)

اقبال، ہیگل کے اس تصور سے بھی متفق ہیں کہ حقیقت روحانی ہے اور ساتھ ہی وہ ہیگل کے اس تصور سے بھی متفق ہیں کہ روح کے مختلف درجات ہوتے ہیں:

''چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیمانے پر کام فریڈرک ہیگل کے ہاں اور زیادہ قریب زمانے میں آنجہانی لارڈ ہالڈن کی کتاب ''اضافیت کا دور'' میں جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی، دیکھتے ہیں''۔(۶)

اقبال، حقیقتِ مطلق کو ''انائے مطلق'' کہتے ہیں اور کثرتِ افراد کو بھی ''اناؤں'' سے تعبیر کرتے ہیں جن کا صدور ''انائے مطلق'' سے ہوتا ہے۔ ہر انا اپنا وجود رکھتی ہے اور ایک حقیقت ہے۔انائیت کے درجات ہیں۔ بندہ بندہ ہے اور رب، رب ہے۔''انائے مطلق'' صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو انسان کی شہ رگ سے قریب ہے مگر کائنات کی ہر شے سے

۱۔قیصر الاسلام، قاضی، جدید فلسفہ مغرب، حصہ اوّل، ص ۳۶۸

۲۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۶

۳۔ایضاً، ص ۳۰

۴۔ایضاً، ص ۲۳۔۳۰

۵۔ایضاً، ص ۸۶

۶۔ایضاً، ص ۹۲

ماورا بھی ہے:

"میں نے حقیقت مطلقہ کو "انا" کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور رہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، اناتی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے"۔(۱)

ہیگل کے فلسفیانہ نظام کے منتہائے کمال پر صدر نشین "عظیم مطلق" کا تصور ایک الوہی تصور یا خدا کے تصور سے بہت مماثل ہے۔ یہ "تصورِ مطلق" افلاطون کے "اصولِ ارفع" کے تصور کے بہت مماثل ہے جو زمان سے ماورا تصور ہے اور اسی باعث یہ اپنی بالقوۃ حالت کے بے کراں محیط میں پوری کائنات کو شامل کیے ہوئے ہے جو ہر اپنے ارتقائی سفر کے دوران کسی نہ کسی نئی صورت یا منزل کی جانب یا تو آگے بڑھتا رہتا ہے یا پھر اس نئی صورت کا منتظر رہتا ہے۔ ہیگل کے یہاں روح/نفس/ذہن کا یہی تصور ایک الوہی تصور کو تشکیل دیتا ہوا، ارتقائی مراحل کو طے کرتا ہوا "واقعیت" کے روپ میں ڈھلتا رہتا ہے۔ اور اس طرح یہ کائنات اپنی منطقی صورت سے معاشرتی سطح تک پہنچتی ہے، اور پھر اس طرح اپنے ہزار تاریخی رنگ اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ نفس/ذہن ہے جو آزادی اور خود آگہی ہر دو پہلو اختیار کر کے اپنی بالقوۃ صلاحیتوں کی تسکین کر لیتا ہے۔(۲)

اس طرح ہیگل نے وجودِ کائنات کی اصل کو دریافت کرنے کے لیے جدلیاتی طریقۂ کار سے کام لیا ہے۔ اس طریقۂ کار سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ حقیقت مطلقہ ناگزیر طور پر عقلیت پر مبنی ہے۔ تمام کائنات دراصل تعقل کی مظہر ہے اور یہ ہی عقل مطلقہ اصل وجود ہے جو بالذات ایک ذات شاعرہ ہے جو خود کو کائنات کی تجسیم میں ظاہر کرتی رہتی ہے۔(۳)

ہیگل کے نزدیک یہ طبیعی کائنات سوائے اس کے کہ وہ خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش ہے، کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک یہ مادی دنیا خدا کی تجسیم، یا یوں کہیے کہ "مادی عالم خدا کا زندہ اور عینی ملبوس ہے"۔ تمام محدود اذہان خدا کے ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں، لہٰذا تنہا خدا ہی حقیقی ہے۔ خارجی کائنات اور انسانی ارواح حقیقی نہیں ہیں۔ یہ کچھ نہیں سوائے اس کے کہ خدا

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۲

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، جدید فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل، ص ۳۷۵

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۸۲

کے مختلف نقوش ہیں۔(۱)

ہیگل کے یہ خیالات صاف طور پر وحدۃ الوجود(۲)(اتحاد،حلول) کا رخ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔اقبال کا فلسفہ اثباتِ خودی کا فلسفہ ہے اور وہ مظاہر کائنات اور انسانی خودی کو حقیقی سمجھتے ہیں۔اقبال،کائنات کو ذاتِ باری تعالیٰ کی جلوہ گری ضرور قرار دیتے ہیں مگر وہ اسے خدا کی تجسیم اور اُس کی حیات کا خارجی نقش قرار دینے کو تیار ہیں اور نہ ہی خارجی کائنات کو غیر حقیقی جانتے ہیں۔اگرچہ بعض اصحاب نے اقبال کے اس قسم کے خیالات مثلاً

این جہاں چیست صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکارِ من است (۳)

کی بناء پر انہیں ہیگل کے وحدۃ الوجود خیالات کا موید تصور کر لیا ہے۔(۴) مگر بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

''اقبال کے اس قسم کے خیالات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کے تعلق اور تفکر کی بنا پر عالم تخلیق ہوئی ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی ''خودی فی نفسہ'' عالم کی تخلیق کا باعث ہے۔تعقل،تفکر،تصور سب ہمارے آپ کے لیے مخصوص ہیں اور وہ سب ہماری ذات کے علاوہ کسی خارجی حقیقت کے بھی محتاج ہیں،جنکے بغیر تعقل،تفکر،اور تصور کی کارفرمائی عمل میں نہیں آسکتی،لیکن باری تعالیٰ کی ذات سے کوئی شے اور کوئی حقیقت خارج نہیں ہے۔وہ بھلا کسی شے کا وجود اپنے سے خارج میں تصور فرماسکتا ہے''۔(۵)

اقبال اگر یہ کہتے ہیں کہ:

''یہ کائنات خود خدا کے روبرو اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں''۔(۶)

تو ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ:

''یہ ایسی محض اُس وقت نظر آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو یوں دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک تاریخی واقعہ ہے۔لا محدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں۔خدا کے ہاں فکر اور عمل،جاننے کا

۱۔قیصرالاسلام،قاضی،فلسفے کے بنیادی مسائل،ص۳۵۱

۲۔غیر اسلامی وحدۃ الوجود

۳۔کلیاتِ اقبال فارسی،ص۲۰۹ نیز اقبال کے اس قسم کے مزید خیالات اور اُن کی توضیح کے لیے دیکھیے مقالۂ ہذا کے باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کی بحث صفحہ۱۳۹تا۱۵۴

۴۔دیکھیے:''رموزِ اقبال'' از ڈاکٹر میر ولی الدین،لاہور،کتاب منزل،۱۹۵۰ء،ص۵۴تا۸۷

۵۔عشرت حسن انور،ڈاکٹر،اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین،ص ص۶۲۔۶۳

۶۔تجدید فکریات اسلام،ص۹۸

عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔ یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہے یا لامحدود، وہ غیر خودی کے تقابل کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہوسکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی مدد حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ تصور لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر انحصار رکھتا ہے۔ تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حیات بالبصر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامیاتی کل کے جانی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں پیوست اور ایک نقطے پر مرتکز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تفہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے۔"(۱)

اقبال، کائنات کو ذاتِ باری کی تخلیقی فعالیت قرار دیتے ہیں اور اُن کے نزدیک خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔(۲) انہی معنوں میں وہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات خود خدا کے روبرو اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں۔(۳) اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر شے کا وجود، ذاتِ باری پر منحصر ہے اور ذاتِ باری کائنات کی ہر شے پر محیط ہے۔ کائنات اُس سے وابستہ ہے اور اپنے وجود کے لیے وہ اُسی کی محتاج ہے۔ ربِ کائنات، کائنات کا خالق ہے وہ اس میں جاری وساری رہتے ہوئے بھی اس سے ماورا ہے:

"خدا سے ماورا اور اس کی خلاقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں"(۴)

اس طرح، اقبال، ہیگل کے تصورِ ارتقاء بالضد سے مستفید ہونے کے باوجود اُس سے مرعوب نہیں ہیں۔ تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے اگر اقبال اور ہیگل کے بعض تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو یہ وہی امور ہیں جو اسلامی عقاید سے مطابقت رکھتے ہیں اور جنھیں اقبال نے قرآنِ مجید سے اخذ کیا ہے۔ جب، ہیگل کائنات کو خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش، خدا کی تجسیم یا خدا کا زندہ اور عین ملبوس قرار دیتا ہے اور خارجی کائنات کو غیر حقیقی تصور کرتے ہوئے خدا اور کائنات کے تعلق کی وحدۃ الوجودی (حلول واتحاد پر مبنی) توجیح کرتا ہے تو اقبال یہ کہتے ہوئے اُس کا ساتھ چھوڑ

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۹۸

۲۔ ایضاً،

۳۔ ایضاً،

۴۔ ایضاً، ص ۸۵۔۸۶

دیتے ہیں کہ:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی (۱)

اور ؎

طائرِ عقلِ فلک پروازِ او دانی کہ چیست؟
ماکیاں کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروس (۲)

پروفیسر جوشیو رائس: JOSIOH ROYCE

رائس نے جو بنیادی تصوریتی دعویٰ پیش کیا ہے اس نظریے کے تحت ایک حقیقی خارجی عالم کے علاوہ ایک مثالی صداقت یعنی ایک نفسی عالم بھی اپنا وجود رکھتا ہے''۔ اس نے یہ بھی کہا کہ وہ شے جسے ''مطلق'' کہا جاتا ہے وہ نہ صرف یہ کہ ایک ''محیطِ کُل'' ہے بلکہ یہ ایک ایسا روشیتی وجود بھی ہے، جو غالب رہتا ہے۔ اس نے کہا کہ تمام حقیقت کو لامتناہی فکر کی وحدت کے حصار میں موجود ہونا چاہیے۔ رائس نے صداقت کی بابت تشریح کرتے ہوئے کہا کہ عالم فکر کے محیط کے اندر اور فکر کے واسطے سے اپنا وجود رکھتا ہے یہ ہمہ گیر و آفاقی، علیم کُلی شے ہے۔ جس کے تحت تمام اضافتیں اور تمام صداقتیں آتی ہیں، یہ ایک ایسی فکر محیط ہے جو ہمارے ناقص اور مزاحم افکار کا صحیح صحیح اندازہ پیش کرتی ہے۔ یہ ایک ایسی فکر ہے جس کے دائرہ میں ہم تمام لوگ آتے ہیں اور سب اسی فکر کے واسطے سے ہی اپنا وجود رکھتے ہیں۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ رائس کے نزدیک عمل تفکر کے دوران حقیقی اضافتیں اشیا میں کتر بیونت یا تراش خراش سے کام نہیں لیتیں بلکہ یہ باہم ایک دوسرے کو یکجا کر کے مربوط ایک ترکیب میں ڈھالتی ہیں۔ اور یہ ترکیب ایک مثالی حقیقت مطلق یا نفس مطلق کی شکل میں ہوتی ہے۔ رائس نے حقیقت مطلقہ سے جو بنیادی نظریہ وضع کیا ہے اس کی تشکیل کی اصل بنیاد غلطی کے امکان پر ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ حقیقت مطلقہ کا کوئی وجود نہ ہوتا تو پھر کسی غلطی کا امکان بھی نہ ہوتا صداقت سے متعلق افکار کی ہی صورت صداقت کے وجود کے لیے کافی ثبوت فراہم کرتی ہے۔ کم سے کم ایک ایسی ''صداقت'' جس کے تحت کوئی صداقت اپنا وجود نہیں رکھتی۔ (۳)

چونکہ خطا یا غلطی کا وجود ہے اس لیے صداقت بھی ضرور موجود ہے کہ جس سے غلطی یا خطا کا ہونا پایۂ وجود یا پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے۔ اور چونکہ صداقت کا وجود ہے اس لیے لازم یہ ہے کہ ایک ایسا ذہن بھی موجود ہو جو اس (صداقت کے)

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۳۰

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۷۲

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۵۷۷۔۵۷۸

کے ہونے کا شعوری علم بھی رکھتا ہو۔ غرض یہ کہ صداقت مطلقہ کے فہم کے لیے کسی نہ کسی ہمہ داں ذہن یا مطلق ذہن کا ہونا بھی ضروری ہے جو تمام تر اغلاط کی اصلاح کے لیے ہمہ وقت آمادۂ عمل رہتا ہو چنانچہ غلطی یا خطا کی اسی حقیقت سے جس جانب نشاندہی ہوتی ہے وہ وجودِ خدا کا اثبات ہے۔ وہ خدا کہ جو ایک آفاقی فکر ایک ذہن مطلق کے مرتبے پر فائز ہے۔(۱)

رائس کہتا ہے کہ یہ حقیقت کہ یہ کائنات یا دنیا جس مواد کی ساختہ پرداختہ ہے وہ مواد ''تصورات'' ہیں درست ہے مگر اس سے مراد لینا درست نہیں کہ یہ دنیا یا کائنات اپنی ماہیت میں غیر حقیقی چیز ہے۔ بلکہ اُس سے صرف مراد یہ ہے کہ دنیا ایک آفاقی نفس آفاقی ذہن کی صورت ہے جو کسی فرد کے انفرادی شعور شخصی سے ماوراء جا کر لامتناہی طور پر پھیلتی ہی رہتی ہے۔ تجربہ ہمیں دنیا کے حقائق سے مطلع کرتا رہتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ذہانت و تعقل نظم وضبط کی حامل اور بنیادی طور پر قابل ادراک و تعقل ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی ایسا مسئلہ موجود ہی نہیں جس کا حل موجود نہ ہو، اور یہ بات اس لیے درست ہے کہ مسائل کے حلوں کا معاملہ تو ایک ذہنِ مطلق کے علم میں ہوا کرتا ہے۔ ایک ایسا ذہن مطلق جو ایک ذات عالی ایک لامتناہی ذات ہے اور جو ہمارے شعور سے ماوراء ایک ذات معقول ہے۔ تاہم یہ ذاتِ معقول ماوراء ہونے کے باوجود ہم سب کو اپنے اندر شامل کیے ہوئے ہے۔ یہ ذاتِ عالی اپنی ماہیت میں شخصیت کے مماثل ہے اور افراد کے مقابلے میں کہیں زیادہ عقل و شعور رکھتی ہے۔ شعور نام ہے ایک ایسے علم کا جو آپ اپنی ذات کا وقوف رکھتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ ایک ایسا علم ہے جو خود اپنے آپ کا عکس منعکس کرتا ہے۔ محدود وسائل اس ذاتِ عالی کی ابدی بصیرت کی روشنی میں حل ہوتے ہیں ایک شخص کی ہر ایک فکر اسی ذات عالی کی تجسیم ہے۔ اسی ذات عالی کو عقل اُلوہی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ حیثیت اشخاص کے ہم ایک بڑا طبقۂ انسانی تشکیل دیتے ہیں۔ یہ بڑا طبقۂ انسانی دراصل ہماری توسیع پذیر ذاتِ برتر ہے یا اسی کو ہم الہٰ یا خدا کا پسندیدہ طبقہ اعلیٰ بھی کہہ سکتے ہیں۔(۲)

اقبال اور پروفیسر رائس، تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے، بہت سے اُمور میں خاصے متفق دکھائی دیتے ہیں۔ دونوں حقیقتِ مطلق کا تصور ایک ''انائے مطلق'' کے طور پر کرتے ہیں جس سے متناہی خودیوں کا صدور ہوتا ہے لیکن جب رائس یہ کہتا ہے کہ:

> "The Absolute is a whole that is an individual system of ethically free individuals."(3)

تو اقبال اس سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور اسلام کے تصورِ ذاتِ باری سے مختلف ہے۔ اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۵۷۹

۲۔ ایضاً

3.Royce J., The world and the Individual, vol. I, New York, Macmiltan, 1901,P-42.

کو تمام متناہی خودیوں کا مصدر و مآخذ مگر تمام خودیوں سے ماوراء ''انائے کامل'' (۱) سمجھتے ہیں نہ کہ متناہی خودیوں پر مشتمل ایک نظام، جیسا کہ رائس سمجھتا ہے۔(۲)

رائس، مطلق کو فکر کی بجائے ارادے سے موسوم کرتا ہے۔ یہاں پھر اقبال، رائس سے متفق دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور خالقیت جیسی صفات (۳) کا بار بار ذکر کرتے ہیں، کائنات کی مسلسل تخلیق کو اُس کا ''آزاد تخلیقی ارادہ (۴) کہتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو ''حیات بالبصر'' (۵) کہتے ہیں اور حیات کی تعریف یوں کرتے ہیں:

''زندگی تو محض اعمالِ توجہ کا تسلسل ہے''۔(۶)

رائس انفرادیت کے لیے ''مقصد'' یا ''ارادہ'' کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے اور اس طرح مطلق ہی کو ''فردِ کامل'' سمجھتا ہے۔ وہ مطلق کو

"The only perfect individual" (7)

اور

"The individula of individuals" (8)

کہتا ہے۔ اقبال بھی حقیقتِ مطلق کو ''انائے کامل'' اور ''خودیٔ مطلق'' قرار دیتے ہیں۔(۹)

رائس کے نزدیک حقیقتِ مطلق، ایک عالی ذات ہے جو لامتناہی ہے، معقول اور ہمارے شعور سے ماوراء ہے، تاہم یہ ذاتِ معقول ماوراء ہونے کے باوجود متناہی اناؤں کو اپنے اندر شامل کیے ہوئے ہے۔ لہٰذا وہ کہتا ہے:

"All reality must be present to the unity of the Infinite thought." (10)

اور جب اقبال یہ کہتے ہیں:

''قدرت الٰہیہ کا ہر جو ہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ''خودی'' کی بحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹

۲۔ رائس کے اس تصور کی تفصیل کے لیے دیکھیے اُس کی محولہ بالا کتاب

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ''صفاتِ باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۴۔ ایضاً

۵۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۸

۶۔ ایضاً، ص ۷۲

7.Royce J., op.cit, vol.I, P.339.

8.Ibid.

۹۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ''خودی'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹

10 Royce J., On Selfhood and Godhood, New York, Macmillan. Co, 1908, P.433.

ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی اور حرکت کرتی ہے۔"(۱)

تو اقبال اور رائس میں یک گونہ مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ اسی مماثلت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"He holds like Iqbal that the finite selves aspire for individuality, but they never approach it so lon as they remain isolated. They move towards it as their purposes become wider and more inclusive, and they realise their unity with other selves, with nature, and with God." (2)

رائس کے نزدیک یہ دنیا مختلف تعبیرات کا ایک سلسلہ ہے؛ لہٰذا وہ لکھتا ہے:

"Every act of interpretation aims at introducing unity into life, by mediating between mutually contesting or estranged ideas, minds and purposes" (3)

اقبال کے نزدیک بھی زمان ومکان اور مادہ خدا کی آزادانہ خلاّق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیریں ہیں۔(۴) مسئلۂ خیر وشر کے ضمن میں بھی رائس اور اقبال متفق دکھائی دیتے ہیں۔ رائس، دنیا کو مجموعی طور پر خیرِ محض تصور کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک دنیا میں شر کا وجود، خیرِ محض کے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح غلطی ہی صداقتِ محض پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح شر بھی دراصل خیرِ محض کے اثبات پر دلالت کرتا ہے۔(۵) اقبال کے نزدیک بھی نیکی اور بدی اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیارِ کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں ہوتا۔(۶)

علمِ الٰہی سے متعلق، پروفیسر رائس کا تصور یہ ہے کہ ازل سے ابد تک کے تمام تر حالات وواقعات ذاتِ باری تعالیٰ کے

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۹۲

2.Mohammad Maruf, Dr, op.cit, P-23.

3.Royce J , The Problem of Christianity, Vol. II, New York, Allen & Unwin, 1913, P.286.

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۸۶

5.Royce J., The Religious Aspect of Philosophy, Boston, 1885, P-213.

۶۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۱۰۶

نیز دیکھیے مقالہ ہٰذا باب دوم میں "جبر وقدر" کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

ادراک میں موجود ہیں۔(۱) یعنی اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد نا قابلِ تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔(۲) اقبال، رائس کے اس تصور سے کلی طور پر اتفاق نہیں رکھتے کیونکہ:

''اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم نا قابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے''۔(۳)

جبکہ اقبال کے نزدیک:

''علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔ بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو تو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیات تخلیقی کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندھے اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔''(۴)



1.Royce J., The World and the Individual, Vol. II, P-141.

۲۔تجدید فکریات اسلام، ص۹۸

۳۔ایضاً

۴۔ایضاً، ص۹۹

باب چہارم

اقبال اور مسلم فلاسفہ و متصوّفین

مولا جلال الدین رومی:

مشرق ومغرب کے تمام فلاسفہ ومتصوفین میں سے، اقبال کے قلب وذہن پر جس شخصیت کا سب سے زیادہ اثر پڑا ہے وہ مولانا روم ہیں۔ اقبال، رومی کو اپنا پیر ومرشد تسلیم کرتے ہیں اور انھیں ''مرشدِ روم'' (۱) ''پیرحق سرشت'' (۲) ''پیرِ یزدانی'' (۳) ''مرشدِ روشن ضمیر'' (۴) ''پیرِ عجم'' (۵) اور ''دانائے اسرارِ قدیم'' (۶) کے القابات سے یاد کرتے ہیں۔ مولانا رم کی مثنوی تا حیات، اقبال کے زیرِ مطالعہ رہی، وہ اس سے فیض ورہنمائی حاصل کرتے رہے اور اس نے اُن کے فکری ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ اس مثنوی کے بارے میں اقبال کا عقیدہ یہ تھا:

روئے خود بنمود پیرِ حق سرشت
کو بحرفِ پہلوی قرآں نوشت (۷)

ایک وقت ایسا بھی آیا جب اقبال نے بتاتے ہیں کہ انھوں نے مطالعہ کتب ترک کر دیا ہے لیکن ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ ''اگر کبھی پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی'' (۸)

مثنوی کے مطالعہ سے اقبال، مولانا روم کی اسلام قرآن اور رسولِ پاک ﷺ سے والہانہ محبت وعقیدت، دانشِ نورانی، دانشِ برہانی، عشق ووجدان اور روحانی عظمت کے قائل ہوئے اور انھیں اپنا پیر ومرشد بنالیا۔ اقبال نے اپنے پیر ومرشد سے جو فیض حاصل کیا اُس کا اندازہ خود اقبال کے اس شعر سے لگایا جا سکتا ہے ؎

پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد
از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد (۹)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۳۳۱
۲۔ ایضاً، ص ۹
۳۔ ایضاً، ص ۳۷۲
۴۔ ایضاً، ص ۸۰۳
۵۔ ایضاً، ص ۳۷۶
۶۔ ایضاً
۷۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹
۸۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۷
۹۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹

اقبال نے اپنے اُردو اور فارسی کلام میں متعدد مقامات پر مولانا روم کی تعلیمات کو اُجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ اُن سے فیض پانے کا تذکرہ کیا ہے اور انھیں خراجِ تحسین وعقیدت پیش کیا ہے۔(۱) یہ اسی فیض کا اثر ہے کہ پیرِ رومی اور مریدِ ہندی کے افکار میں یک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

''عارفِ رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی نفی کی بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلمہ تخیل سے الگ ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر میں جزئی طور پر اعمالِ افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے معین اور مقرر نہیں بلکہ تقدیر آئینِ حیات کا نام ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں۔ قوتِ آرزو اور جدوجہد صالح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہوسکتی ہیں بلکہ خلق ہوسکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوعِ انسان کی معراج کا ایک نصب العینی تخیل سمجھتے ہیں۔ دونوں جدوجہد کو زندگی اور خفتگی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں بقا مشروط ہے سعی بقا پر۔ دونوں اپنے سے بیشتر پیدا کردہ افکار سے کماحقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدتِ فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارفِ رومی کا مرید سمجھتا ہے''۔ (۲)

اس تمام تر مماثلت سے قطع نظر، موضوعِ زیرِ تحقیق کے دائرہ میں رہتے ہوئے، یہاں اس امر کا جائزہ پیش کیا جاتا کہ مولانا روم اور علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق میں کتنی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اقبال اور مغربی مفکرین کے تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے (۳) کہ اقبال، حقیقتِ مطلقہ کے حوالے سے، معروف مغربی مفکرین کے اُن نظریات سے اتفاق کرتے ہیں جو انھیں اسلامی تعلیمات کے مطابق دکھائی دیتے ہیں۔ میک ٹیگرٹ، نطشے، جیمز وارڈ، ولیم جیمز، پروفیسر رائس اور برگساں وغیرہ سے اگر اقبال بعض نکات میں اتفاق کرتے ہیں تو اس کا معیار یہی اسلامی تعلیمات ہیں اور جب اقبال انہی نکات کو ایک عظیم اسلامی مفکر، مولانا روم کے ہاں بھی موجود پاتے ہیں تو وہ اُسے اپنا پیرِ مرشد بنا لیتے ہیں۔ معروف اقبال شناس عبدالواحد معینی نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

ا۔تفصیل کے لیے دیکھیے:

۔عبدالحکیم، خلیفہ، ''رومی اور اقبال''، ''رومی اور اقبال کا تصورِ عشق''، ''رومی، نطشے اور اقبال'' مشمولہ: اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۳۵۔۳۰۸۔

۔بشیر احمد ڈار، اقبال اور رومی، مشمولہ: اقبال شناسی کے زاویے، ص ۱۴۱۔۱۷۵

۔حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، ''اقبال اور رومی'' مشمولہ: اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۱۳۲۔۱۸۹

۲۔عبدالحکیم، خلیفہ، اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی، ص ۲۶۴۔۲۶۵

۳۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر......: اقبال اور مغربی فلاسفہ

" After accepting some of McTaggart's and Ward's ideas, and reading Nietzsche and Bergson, Iqbal distcovered that the main ideas of all these Western thinkers were duly represented in Rumi. Rumi like McTaggart believed in personal immortality, and he also believed in James Ward's spiritual pluralism. Furthermore Rumi like Nietzche believed in evolution, in the freedom and possibilities of the self, in the Will-to-Power, in the value of super-egos, and in the destruction of the old for the construction of the new. And like Bergson he beieved in movemnet as the essence of reality, and intuition as the source of knowledge. With this knowledge Iqbl turned more to Rumi for his spiritual sustenance. Across a gulf of seven centuries deep called unto deep in these two great men. The thoughts that seethed within the soul of Rumi stirred afresh in the bosom of Iqbal to lead the human race on its path of holiness and truth. To cement a relationship, already based on solid and firm foundations, there were several accessory factors: both Rumi and Iqbal shared superb poetic genius, their healthy mystic philosophy, intensely religious temper, and ardent devotion to the Prophet of Islam." (1)

حقیقتِ مطلق کے متعلق اقبال نے جو کچھ مغربی مفکرین سے اخذ کیا اُسے قران کی کسوٹی پر پرکھ کر قبول کیا اور جن نتائج تک پہنچے وہ اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ انھیں رومی کے افکار میں جلوہ فگن دکھائی دیے تو وہ اس ''پیرِ حق سرشت'' کے مرید ہو گئے۔ عبدالواحد معینی لکھتے ہیں:

"In Rumi, Iqbal found Kant's Practical Reason, Fichte's Ethical Monism, Schleteimacher's Religious point of view, Schopenhaurer's urge for existence, Nietzsche's Will-to-Power, Bergwon's Instuition and William Jame's Pure Experience. In fact in Rumi, Iqbal found all that he had learnt to admire in various Western thinkers as well as all he had learnt from the Quran, and so he naturally turned to him as the Master, In Rumi, Iqbal discovered all that humanity, torn by strifes and tramelled by serious problems, needed to buoy up its courage in the worl today. It is a fact that Rumi's message of Love and

1.Abdul Vahid, Syed, Studies in Iqbal, Lahore, Sh. Muhammad Ashref, 1986, P.130

Creative Evolution brought cheer and hope to a distracted humanity seven hundred years ago, and according to Iqbal it is capable of achieving the same today. And it was for this reason that iqbal chose him as a guide". (1)

مولانا روم کے نزدیک تمام تر زندگی ذاتِ باری تعالیٰ کی ذات سے سرزد ہوئی ہے اور اس زندگی کا میلان ذاتِ باری تعالیٰ ہی کی طرف رجعت ہے، کیونکہ وجود کا اصل اصول ہی یہ ہے کہ شے اپنے اصل کی طرف لوٹتی ہے۔ حقیقتِ مطلق ہر شے کی اصل ہے، لہٰذا ہر شے اس کی طرف رجعت کے لیے اوپر کی طرف اُٹھ رہی ہے۔ ہر وجود اپنے اندر چھپے ہوئے ممکنات، صلاحیتوں اور قوتوں کو بروئے کار لانے اور انھیں ظاہر کرنے کے لیے مضطرب ہے۔ وہ اپنی اصل یعنی ذاتِ باری تک پہنچنے کے لیے برقرار ہے۔ ''مثنوی معنوی'' کے مندرجہ ذیل اشعار، مولانا روم کے انھی تصورات کے غماز ہیں۔

خلق راچوں آب داں صاف و زلال

وندرو تاباں صفاتِ ذوالجلال (۲)

☆☆☆

بہر دیدہ روشناں یزدانِ فرد

شش جہت را مظہرِ آیات کرد

تا بہر حیوان و نامی کافرند

از ریاضِ حسنِ ربانی چرند

بہر آں فرمود با آں اسپ او

حیث و ولیتم فثم وجہہ (۳)

☆☆☆

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود

دو ہمی بیند چو مرد احول بود (۴)

☆☆☆

1.Abdul Vahid, Syed, Studies in Iqbal, P.128.

۲۔ رومی، جلال الدین، مولانا، مثنوی معنوی، طہران، کلالۂ خاور، ۱۳۱۶ھ ش، دفتر ۶، ص ۳۹۹

۳۔ ایضاً، دفتر ۶، ص ۴۰۵

۴۔ ایضاً، دفتر ۵، ص ۳۰۸

معنی اللہ گفت آں سیبویہ

یولہون فی الحوائج ھم لدیہ

گفت الہا فی حوائجنا الیک

والتمسناھاً وجدنا ھا لدیک (۱)

☆☆☆

صورت از بے صورتی آمد بروں

باز شد کانا الیہ راجعون (۲)

☆☆☆

نقش ظاہر بہر نقش غایت است

واں برائے غایب دیگر بہ است (۳)

حقیقت کو پالینے کی خاطر بلندی کی طرف وجود کے اسی سفر سے مولانا روم نے اپنا نظریہ ارتقاء حاصل کیا ہے۔ خدا کو پالینے کے اس ارتقائی سفر میں وجود کو اپنی ہستی مٹا کر ہی کامیابی حاصل ہوسکتی ہے:

ماچہ باشد در لغت اثبات نفی

من نہ اثبانم، منم بے ذات و نفی

من کسے درنا کسے دریافتم

پس کسے درنا کسے درتافتم (۴)

مولانا کے نزدیک اپنی ذات کو زیادہ اہمیت دینا مرتد ہونے کے برابر ہے۔ فنا کی راہ ہی ان کے خیال میں خدا کو پانے کی راہ ہے۔

چوں بہ طوفے خود بطوفی مرتدی

چوں بہ خانہ آمدی ہم باخودی

راہ فانی گشتہ راہ دیگر است

زانکہ ہشیاری گناہ دیگر است (۵)

۱۔ ایضاً، دفتر۴، ص۲۳۴۔۲۳۵

۲۔ ایضاً، دفتر۱، ص۲۵

۳۔ ایضاً، دفتر۴، ص۲۶۲

۴۔ مثنوی معنوی، دفتر۵، ص۱۷۲

۵۔ ایضاً، دفتر۳، ص۲۱۵

اس طرح، بادی النظر میں رومی، فنا کے قائل دکھائی دیتے ہیں اور اسی قسم کے خیالات کی اصل حقیقت نہ سمجھنے کے باعث بعض اصحاب نے مولانا روم کو وحدۃ الوجود (غیر اسلامی + نوفلاطونی + ویدانتی + حلول + اتحاد) کا قائل قرار دیا ہے۔ (۱) اور اقبال پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ وحدۃ الوجود کی مخالفت کے باوجود انھوں نے مولانا روم کو اپنا پیر و مرشد کیوں بنالیا:

''مقامِ حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ وفلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رُومی کی جو وحدت وجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا بلکہ اُن کو اپنا پیر و مرشد بھی تسلیم کرلیا۔ اور خود مرید ہندی کے نام سے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا''۔ (۲)

اسی طرح میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

''اقبال مابعد الطبیعیات میں تو بطل روحتی بن گئے اور اسلام کو از سرنو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ انھوں نے رومی کو اپنی پیر و مرشد قرار دے لیا اور ان کی مثنوی کے تمام حصوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدۃ الوجودی تعبیر بھی ممکن ہے''۔ (۳)

دراصل ایسے تمام خیالات اسلامی وحدۃ الوجود اور اسلامی صوفیائے کبار کے تصورِ فنا کو نہ سمجھ سکنے اور اسی غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور ویدانتی نظریۂ فنا سے خلط ملط کر دینے کا نتیجہ ہیں۔ اسلامی صوفیا کے ہاں فنا سے مراد درحقیقت اپنے نفس کو مارنا اور خواہشاتِ نفسانی پر قابو پانا ہے۔ اس سے مراد اپنی رضا کو اللہ کی رضا کے تابع کرنا ہے۔ اسلامی تصوف میں فنا سے مراد اللہ کے لیے خواہشاتِ نفسانی اور نفسِ امارہ سے فنا ہونا ہے اور یہی فنا فی اللہ ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ فرماتے ہیں:

''جب بندہ مخلوق، خواہشات، نفس، ارادوں اور دنیا وآخرت کی تمام آرزوؤں سے فنا ہو جاتا ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے سوا کچھ نہیں چاہتا اور دیگر سب چیزیں اس کے دل سے باہر ہو جاتی ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ تک پہنچ جاتا ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ اس کی محبت لوگوں کے دلوں میں ڈال دیتا ہے اور اس کو مقبول بناتا ہے اور اس کے دل سے مخلوق کی محبت نکال کر اسے فنا کا مقام عطا فرماتا ہے اور پھر وہ بندہ اپنے فقر وغنا کو نہیں دیکھتا''۔ (۴)

مولانا جامیؒ فنا کے باب میں لکھتے ہیں:

''فقر اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کا مالک نہ ہونا اور صفات کے احکام سے نکل جانا اور فقیر وہ ہے کہ نہ مالک ہو نہ مملوک۔ صوفی کو کوئی خواہش نہیں ہوتی فقر وغنا کی صورت میں اس کی خواہش خدا کے ارادہ میں محو ہو جاتی ہے بلکہ اس کا ارادہ بعینہٖ خدا کا ارادہ ہوتا ہے۔ وہ تمام اعمال، احوال، مقامات کی نسبت کو اپنے سے دور کر دیتا ہے اور اس کا مالک نہیں ہوتا۔ وہ کوئی عمل، کوئی حال، کوئی مقام اپنی طرف سے نہیں دیکھتا اور اپنے سے خاص نہیں جانتا، بلکہ وہ اپنے آپ کو دیکھتا ہی نہیں۔ نہ اس کا وجود ہے۔ نہ اس کی ذات ہے''۔ (۵)

۱۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۹۲۔۱۰۰ نیز محمد شریف، میاں، جمالیات اقبال کی تشکیل'' مشمولہ: مقالات شریف، ص ۶۱۔۶۲

۲۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۹۲

۳۔ محمد شریف، میاں، مقالات شریف، ص ۶۱۔۶۲

۴۔ عبدالقادر جیلانی، شیخ، حضرت، فتوح الغیب، ص ۲۱۷

۵۔ محمد عبدالرحمن جامی نفحات الانس، مترجمہ سید احمد علی، لاہور، مشتاق بک کارنر، سن ندارد، ص ۴۲

شاہ تراب الحق رقمطراز ہیں:

''ولایت اہل سلوک میں ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو فنا فی اللہ ہو گئے اور انھوں نے بقا باللہ کو حاصل کر لیا۔ تو ولی فانی فی اللہ باقی باللہ ہوتا ہیں جبکہ فنا کے معنی ہیں، سیر الی اللہ کی انتہا اور بقا کے معنی سیر فی اللہ کی ابتدا۔ کیونکہ سیر الی اللہ اس وقت پوری ہوتی ہے جب سالک اپنے وجود کے صحرا کو سچائی کے قدموں سے ایک دم طے کرے اور سیر فی اللہ اسی کامل ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ بندے کو فنا کے بعد تمام ظاہری و باطنی آلائشوں سے پاک کر دے''۔(۱)

اس طرح، اسلامی تصور میں فنا سے مراد دراصل، اللہ کی رضا کے لیے دنیاوی آلائشوں سے قطع تعلق کر لینا، اللہ کی ہستی کے سامنے اپنی ہستی کو ہیچ سمجھنا اور اپنے ارادے کو اللہ کے ارادے میں ضم کر دینا ہے۔ مولانا روم کی بھی فنا سے بعینہٖ یہی مراد ہے:

چیست تعظیم خدا افراشتن
خویشتن را خوار و خاکی داشتن (۲)

چوں توئی ہنوز از تو
سوختن باید ترا در نار تفت (۳)

آئینہ ہستی چہ باشد نیستی
نیستی بگویں گر ابلہ نیستی (۴)

کے شود چوں نیست و رنجورو نزار
آں جمال و صنعتِ طب آشکار
خواری دونی سہا برملا
گرنباشد کے نماید کیمیا (۵)

گر نام و حرف خواہی بگذری
پاک سنن خود را از خودبیں یکسری (۶)

مولانا روم فنا میں بقا کے قائل ہے۔ اُن کے نظریہ فنا کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''فنا میں بقا کا یہی انداز ہے۔ فرد کی انفرادیت الوہیت کی مشیت کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی وحدت

۱۔ تراب الحق، تصوف و طریقت، ص ۲۲۸

۲۔ مثنوی معنوی، دفتر ۵، ص ۱۲۷

۳۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۲۰۴

۴۔ ایضاً، دفتر ۱، ص ۲۷۶

۵۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۱۳۶

۶۔ ایضاً، دفتر ۶، ص ۲۸۱

مشیت کے حصول کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ فعلی ہے اور دوسرا انفعالی۔ فعلی طریقہ یہ ہے کہ انسان کمال جد و جہد کرے، شخصی ہوا و ہوس کو ملیامیٹ کر دے اور زندگی کے الٰہی اغراض اور ابدی اقدار کو نصب العین بنا کر اپنے ہر فعل کا رخ ان کی طرف موڑ دے جیسا کہ نبی کا حال ہوتا ہے کہ اس کا کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا، مرنا جینا، سب خدا کے لیے ہوتا ہے یا عام محاورے میں یوں کہو کہ خدا ہی اس کا اوڑھنا بچھونا بن جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ انفعالی ہے کہ کوئی شخص یہ فیصلہ کرے کہ میں خدا کے کیے پر راضی ہوں۔ انفس و آفاق میں تمام حوادث و افعال کا خالق خدا ہی ہے۔ جو اس کی تقدیر ہے وہی میری مرضی ہے یہ رضا و تسلیم کا انداز ہے لیکن جد و جہد سے حاصل کردہ توحید مشیت کے مقابلے میں اس کا درجہ کم ہے''۔(۱)

مولانا روم، بقائی اللہ کی خاطر، فنائی اللہ کے اسی فعلی طریقہ کے داعی ہیں جس میں فرد اپنی خواہشات ترک کر کے اللہ کی رضا پر راضی ہو جاتا ہے اور اپنے وجود کو فراموش کر کے چہار سو اللہ ہی کے وجود کا مشاہدہ کرنے لگتا ہے۔

جگ میں آ کر اِدھر اُدھر دیکھا
تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا (۲)

اور بقول اقبال۔

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لا اِلٰہَ اِلاَّ ھُو (۳)

فنا سے، دیگر اسلامی صوفیا کی طرح، مولانا روم کی مراد کثرت نمایاں، جن میں بندے کا وجود بھی شامل ہے، مٹا کر وحدت کا اثبات کرنا ہے اور اللہ کے رنگ میں رنگے جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا، کارساز (۴)

یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے اور رومی، اقبال (۵) اور اسلامی صوفیۂ کبار اسی وحدۃ الوجود کے داعی ہیں جس کا حلول، اتحاد، نوفلاطونیت اور ویدانیت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اس امر کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''مومن کو جو یہ حکم ہے کہ تخلقوا باخلاق اللہ یعنی اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرو اور حسب مقدور ان

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۲۲۵

۲۔ درد، میر، خواجہ، دیوانِ درد، لاہور، ماوراء پبلشرز، ۱۹۸۲ء، ص ۶۳

۳۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۵۴

۴۔ ایضاً، ص ۴۲۴

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں 'وحدۃ الوجود' کے مباحث صفحہ ۱۳۵ تا ۱۳۹

صفات کو اپناؤ، اس کوشش میں انسان کہاں تک کامیاب ہوسکتا ہے؟ اگر صفات وجود ہی کی مظہر ہیں تو کیا صفات کو اپنانے سے خدا اور انسان ہم وجود ہو جاتے ہیں، یا ہم صفتی سے ہم وجودی لازم نہیں آتی؟ حدیث شریف میں آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب میرا بندہ مجھ سے قرب حاصل کرتا ہے تو میں اس کی بصارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، میں اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے۔ گویا اس بندے کے افعال میں اور خدا کے افعال میں فرق نہیں رہتا یعنی من تو شدم تو من شدی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ قرآن کریم میں جو رسول کریم ﷺ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ مارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ یعنی خاک کی مٹھی کفار پر تو نے نہیں پھینکی بلکہ اللہ نے پھینکی، وہ اسی حقیقت کا اظہار ہے کہ جب بندے کی مرضی خدا کی مرضی میں ضم ہو کر ایک ہو جاتی ہے تو پھر اس بندے کا قول و فعل خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے''۔(۱)

لہٰذا اس وحدۃ الوجود سے کہیں بھی حلول، اتحاد یا شرک لازم نہیں آتا:

''فنا و استغراق کی حالت میں کبھی کسی نبی یا ولی کے فعل کو خدا اپنا فعل کہتا ہے اور کبھی نبی یا ولی اپنے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے دھوکا ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سمجھ رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روحانیت کے بلند ترین مقام پر پہنچنے کے بعد بھی کسی برگزیدہ انسان نے خدائی دعویٰ نہیں کیا، فرعون کے انا الحق اور منصور کے انا الحق میں الفاظ کے سوا کوئی معنوی مناسبت نہیں''۔(۲)

مولانا روم اور اقبال اسی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ وہ حقیقی وجود صرف اور صرف ذاتِ باری تعالیٰ کو تسلیم کرتے ہیں۔ اگرچہ انسان کا وجود بھی حقیت ہے مگر وہ اپنی حقیقت کے لیے حقیقتِ مطلق کا محتاج ہے، کیونکہ ذاتِ باری خودیٔ مطلق ہے۔ انسان محدود خودی ہے۔ تمام محدود خودیوں کا صدور، خودیٔ مطلق ہی سے ہوا ہے۔ لہٰذا رومی اور اقبال دونوں، کثرت میں وحدت کا راز مخفی پاتے ہیں اور وجودِ حقیقی کے مقابلے میں کثرت کو اعتباری گردانتے ہیں۔ مولانا روم کہتے ہیں:

گر ہزاراں اند یک کس بیش نیست
جز خیالات عدد اندیش نیست
بحر وحدانیست جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک ہیچ ہیچ
لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ہمی بیند چو مرد احول بود

۱۔عبدالحکیم،خلیفہ،حکمتِ رومی،ص۱۲۴

۲۔ایضاً،ص۱۲۶

چونکہ جفت احولانیم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دیدہ احول است
ورنہ اوّل آخر، آخر اوّل است
کل شئی ما خلا اللہ باطل
ان فضل اللہ غیم ہاطل (۱)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں:

زمانش ہم مکانش اعتباری است — زمین و آسمانش اعتباری است
کمال زازہ کن و آماج دریاب — زحرفم نکتۂ معراج دریاب
مجو مطلق دریں دیرِ مکافات — کہ مطلق نیست جز نورالسمٰوات
حقیقت لازوال ولامکان است — مگو دیگر کہ عالم بیکران است
کراں او درون است و بروں نیست — درونش پست بالا کم فزوں نیست
درونش خالی از بالا وزیر است — ولے بیرونِ او وسعت پذیر است (۲)

مولانا روم کہتے ہیں کہ اگر لامتناہی کثرت بھی ہو تو اس کے اندر وجودِ حقیقی ایک ہی ہے۔ محسوسات اور زمان و مکان کے عالم میں خیالات تعداد اور کثرت کی طرف جاتے ہیں لیکن اس قسم کا ادراک ایسا ہی ہے جیسے کہ بھینگے شخص کی بینائی، جس کو ایک چیز دو نظر آتی ہے۔ انسان کی اس چشمِ احوال نے اس کو مشرک بنا دیا ہے۔ اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو اول و آخر ایک ہی دکھائی دیں۔ (۳)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں۔

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں (۴)

مزید فرماتے ہیں۔

۱۔ مثنوی معنوی، دفتر ۵، ص ۲۶۳

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ۵۴۶

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۱۱۸۔۱۱۹

۴۔ کلیات اقبال اُردو، ص ۳۰۲

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات (۱)

اقبال اور رومی جس اسلامی وحدۃ الوجود پر یقین رکھتے ہیں اُس کے تحت وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو کائنات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ وہ اُس کی ماورائیت پر بھی یقین رکھتے ہیں۔(۲) یہ الگ بات ہے کہ اپنے اپنے وقتی تقاضوں اور حالات کے تحت اقبال، حقیقتِ مطلقہ کی ماورائیت پر زور دیتے ہیں تو رومی حقیقتِ مطلقہ کے کائنات میں جاری و ساری ہونے پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ مگر بنیادی اصولوں پر دونوں متفق ہیں۔

رومی اور اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور متناہی خودیاں اپنی ہستی کو اسی میں پاتی ہیں مگر ساتھ ہی وہ حقیقتِ مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں (۳) جو خلاقی، ہمہ دانی اور ابدیت جیسی صفات (۴) سے مملو ہے۔ اس طرح پیر اور مرید دونوں کا وحدۃ الوجود، اسلامی وحدۃ الوجود قرار پاتا ہے جو قرآن سے مستنیر ہے۔ سید عبدالواحد نے درست لکھا ہے کہ۔

"The conception of God in both Rumi and Iqbal is essentially based on the Quran, and the Quranic view is essentially theistic and personalistic. According to the Quran God is transcendent as well as immanent. Ultimate Reality must be conceived as transcendent, and yet there can by nothing as wholly other ot Him. According to the Quran the Ultimate Reality is a personality. There is the possibility of coming in close contact with the Ultimate Reality and this is actually achieved in prayers. The personality of the Ultimate Reality involves Creativeness, Omniscience, Omnipotence, and Eternity. Both Iqbal's and Rumi's thought have room for these. The Ultimate Reality is transcendent, but not transcendent as conceived by the anthropomorphic theists. He is immanent for He comprehends and encompasses the whole universe. But He is not immanent in the sense of the pantheists. He is personal and is both transcendent and immanent. According

---

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۵۴
۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:
۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۱۱۸۔۱۱۹
نیز مقالہ ہٰذا باب دوم میں "وحدۃ الوجود" کی بحث صفحہ ۱۵۴ تا ۱۳۹
۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں "خودی" کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹
۴۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم "صفاتِ باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

to the Quran the Ultimate Reality sees and hears and speaks and replies, and can come into the closest personal touch with with His chosen ones, and in prayer all men come in contact with Him. Within this framework Muslim philosophers, theologians and mystics have experesed all possible views about the nature of God, from naive anthropomorphism down to the ineffable one of Plotinus. With emphasis on insolated verses of the Quran one could develop Panthcism, Anthropomorphism or any type of Theism, so long as the unity of God is not touched. It is to the credit of Rumi and Iqbal that they affected a synthesis of these views. With implicit faith in a personal God Rumi and Iqbal emphasised different aspects of God according to the needs of the times. While Iqbal lays great emphasis on the transendent nature of God. Rumi occasionally lays more emphasis on His immanence. These considerations lead us to Sufistic Monism or Pantheism.(1)

پروفیسر نکلسن بھی، جو عام طور پر اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق روا نہیں رکھتے، رومی کے وحدۃ الوجود کو حلول اور اتحاد قرار دینے سے گریزاں ہیں؛ لہٰذا لکھتے ہیں:

"Neither the theologian nor the poet is a pantheist. From Ghazali we get the sense and the doctrine, from Jalaluddin the sentiment, faith and experience of personal religion. I am aware that, as regards Jalaluddin this judgment may appear questionable to those who have read certain passages in the Divan-i Shams-i Tabriz where he describes his one-ness with God in terms which look pantheistic at first sight, and which I myself understood in a pantheistic sense when I knew less about the history of Sufism than I do now." (2)

نکلس کا یہ بیان اُن لوگوں کے لیے لمحۂ فکریہ ہے جو اسلامی تصوف اور اسلامی وحدۃ الوجود کو سمجھے بغیر، صرف مستشرقین اور مخالفین تصوف کی پیروی میں رومی اور اقبال کے وحدۃ الوجود کو حلول، اتحاد، نوفلاطونیت، ویدانت قرار دے کر شرک کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں۔

مولانا روم، خیر و شر کے مابین بیّن امتیاز کرتے ہیں اور جزا و سزا پر یقین رکھتے ہیں۔ وہ بڑی شدت سے اختیار کے

1.Abdul Vahid Syed, Stadies in Iqbal, P.III.

2.Nicholson, R.A., The Idea of Personality in Sufism, Cambridge University Press, 1923, P 52.

قائل اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں ۔

لفظِ جبرم عشق را بے صبر کرد
وانکہ عاشق نیست حبسِ جبر کرد
ایں معیت با حق است و جبر نیست
ایں تجلّیِ مہ است، ایں ابر نیست
ور بود ایں جبر، جبرِ عامہ نیست
جبرِ آں امارۂ خود کامہ نیست
جبر را ایشاں شناسند اے پسر
کہ خدا بکشاد شاں در دل بصر (۱)

☆☆☆

گر قضا پوشد سیہ ہمچوں شبت
ہم قضا دستت بگیرد عاقبت
گر قضا صد بار قصدِ جاں کند
ہم قضا جانت دہد، درماں کند
ایں قضا صد بار گر راہت زند
بر فرازِ چرخ خرگاہت زند (۲)
اختیارے ہست مارا در جہاں
حس را منکر نتانی شد عیاں
اختیارِ خود ببیں، جبری مشو
رہ رہا کردی، برہ آ، کج مرو (۳)

☆☆☆

اختیارے ہست مارا ناپدید
چوں دو مطلب دید آید در مزید

۱۔مثنوی معنوی، دفتر۱،ص۳۱
۲۔ایضاً، دفتر۱،ص۲۷
۳۔ایضاً، دفتر۳،ص۳۲۹

جملہ عالم شد مقر در اختیار
امر و نہی ایں بیار و آں میار
او ھمی گوید کہ امر و نہی لاست
اختیارے نیست ویں جملہ خطا ست
جملہ قرآں امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگِ مرمر را کہ دید
خالقے کو اختر و گردوں کند
امر و نہی جاھلانہ چوں کند (۱)

☆☆☆

در تردد ماندہ ایم اندر دوکار
ایں تردد کے بود بے اختیار
ایں کنم یا آں کنم خود کے شود
چوں دو دست و پاے او بستہ بود
ھیچ باشد ایں تردد بر سرم
کہ روم در بحر یا بالا پرم
ایں تردد ھست کہ موصل روم
یا براے سحر تا بابل روم
پس تردد را بباید قدرتے
ورنہ آں خندہ بود بر سبلتے (۲)

رومی آزادیِ ارادہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں بڑی شد و مد سے بیان ہوئے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم بتاتے ہیں کہ:

''مولانا کے زمانے میں کثرت سے فقہا اور متکلمین میں جبر کا عقیدہ عام تھا اور اس کی وہ صورت جو دین اور اخلاق کو سوخت کر دینے والی ہے نظری طور پر عام لوگوں نے قبول کر لی تھی۔ مولانا نے دین کی بڑی خدمت کی کہ اس کے

۱۔ مثنوی معنوی، دفتر ۵، ص ۳۳۰

۲۔ ایضاً، دفتر ۶، ص ۳۵۸

خلاف پر زور احتجاج کیا۔ جبر وقدر کی جو بحثیں مثنوی میں ملتی ہیں، ان سے زیادہ دلکش انداز میں کسی حکیم نے آج تک اس مسئلے کو پیش نہیں کیا۔ مولانا کے نزدیک مصدرِ ہستی خدا کی ذات اور اس کی مشیت ہی ہے۔ وہی ہر آئین کا بنانے والا اور چلانے والا اور ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا ہے، لیکن اختیار انسان کی تقدیر کا ایک جز ولاینفک ہے۔ اپنے اختیار سے زندگی کو جدوجہد کے ساتھ بدلنے کی کوشش تقدیر انسانی ہے جو مقدر الٰہی ہے۔ یہ قضا سے کشتی لڑنا نہیں بلکہ قضائے الٰہی کے مطابق ہے"۔(۱)

علامہ اقبال بھی مولانا روم کی طرح جبر کے مخالف اور قدر کے حامی ہیں۔(۲) رومی اور اقبال اس ضمن میں بھی قرآن پاک سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ دونوں جبر کو رد کرتے ہیں اور اختیار کے شدت سے قائل ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ:

"پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں ہوسکتا کہ ہر نوعیت کا وجود وجودِ الٰہی اور وجودِ واحد ہے"۔(۳)

مولانا روم خدا اور موجودات کا رشتہ طرح طرح کی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ دریا اور موج وحباب و ماہی کی مثال دیتے ہیں۔ کبھی وہ سورج اور اس کی کرنوں اور سائے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں، کبھی وہ کہتے ہیں کہ عالمِ الوہیت عالمِ معنی ہے اور موجودات ومظاہر کا تعلق عالمِ معنی سے ایسا ہی ہے جیسا کہ لفظ اور معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی پنہاں، الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ کبھی وہ وجود کو دیوار سے اور خدا کو نہر سے تشبیہ دیتے ہیں۔(۴) تو کبھی خدا کے لیے نہر اور انسان کے لیے پانی کے پیالے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں۔

جوے دیدی کوزہ اندر جوے ریز
آب را از جو کے باشد گریز
آب کوزہ چوں در آب جو شود
محو گرد روے و چوں رو شود
وصف او فانی شود ذاتش بقا
زیں سپس نے کم شود نے بدلقا (۵)

مولانا روم کی اِن مثالوں اور تشبیہات پر غور کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ یہ بندے اور ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود میں یگانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور ذاتِ باری کا فرق باقی رکھتی ہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود، جو

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۲۴۰

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "جبر وقدر" کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۱۱۹

۴۔ مثنوی معنوی، دفتر ۲، ص ۱۲۲

۵۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۳۴۱

اسلامی توحید ہی کی فلسفیانہ توضیح ہے، کا مدعا بھی یہی ہے۔

اسلامی توحید کے مطابق اس یگانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ شیخ اکبرؒ جو وجودی گروہ کے امام ہیں، وہ بھی وجود میں فرق مراتب کرے قائل ہیں:

الرب رب وان تنزل　　　　والعبد عبد وان ترقی

رب العلمین تنزلات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور عبد کمال ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے، یعنی عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے متعلق مرشد رومیؒ نے ایک بلیغ مثال پیش کی ہے:

رنگ آہن محو رنگ آتش است
زآتشے می لافد و آہن وش است
چوں بہ سرخی گشت ہمچو زر کاں
پس انا النار است لافش بے گماں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است وظن
آزموں کن دست را بر من بزن　(۱)

یعنی آگ میں ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہو جاتا ہے۔ ہے تو وہ لوہا لیکن آگ ہونے کا دعوئ بلند بانگ کر سکتا ہے۔ جب خوب آتش آشام ہو کر وہ خالص سونے کی طرح دہکنے لگتا ہے تو بے شک وگمان میں آگ ہوں، میں آگ ہوں، پکارنے لگتا ہے۔ تبدیلی ہیئت سے اس کا رنگ بھی آگ کا سا ہو جاتا ہے اور اس میں جلانے کی صفت بھی آگ کی طرح پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو سراپا آتش سمجھ کر شک کرنے والے کو کہتا ہے کہ اگر تجھے یقین نہیں تو ذرا ہاتھ لگا کر دیکھ لے۔

خلیفہ عبدالحکیم، مولانا روم کی اس مثال کی توضیح یوں کرتے ہیں:

''مولانا کی مندرجہ صدر آہن و آتش کی تمثیل سے بہتر کوئی مثال اس حقیقت کو واضح نہیں کرتی کہ صفات الٰہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی انسان کا نصب العین ہے۔ جتنا اعلیٰ درجے کا انسان ہے اتنا ہی وہ ان صفات سے زیادہ متصف ہے۔ لیکن لوہا آگ میں پڑ کر بھی اپنے لوہے پن سے مطلقاً دست بردار نہیں ہو سکتا۔ اخذ صفات اور الٰہی ہم آہنگی کے بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے۔ دونوں وجودوں کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی''۔ (۲)

۱۔ مثنوی معنوی، دفتر ۲، ص ۱۳۷

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۱۲۷

اس کے معنی یہ ہوئے کہ خودیٔ محدود، ذاتِ واجب تعالیٰ سے قرب و اتصال حاصل کر سکتی ہے نہ کہ اتحاد و حلول اور علامہ اقبال بھی اپنے پیرومرشد کی طرح بعینہٖ اسی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں۔(۱) اقبال تو اس شدت سے اس عقیدے کے قائل ہیں کہ وہ ذاتِ حق سے عین وصال میں بھی انسانی خودی کو گم کر دینے کے حق میں نہیں۔

چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی
بخود محکم گزار اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحرِ نورش
چناں در جلوہ گاہِ یار می سوز
عیاں خود را نہاں او را بر افروز (۲)

اقبال کا سارا فلسفہ اُن کے نظریۂ خودی کے گرد گھومتا ہے اور نظریۂ خودی کا مدعا یہی ہے کہ انسان اپنی خودی کو بلند کر کے ذاتِ واجب سے قرب و اتصال حاصل کر لے۔ مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذاتِ الٰہیہ سے الگ تصور کرے کیونکہ اپنی خودی کا شعور ہی خودی کے استحکام کا ذریعہ ہے۔ مولانا روم بھی خودی کی بقاء پر زور دیتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اقبال ''اسرارِ خودی'' کی ابتداء مولانا روم کے اشعار (۳) سے نہ کرتے اور اسرار و رموز میں بار بار رومی سے فیض حاصل کرنے کا اقرار نہ کرتے۔ ''اسرارِ خودی'' کے حوالے سے یہ حقیقت طے شدہ ہے کہ یہ مولانا روم سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ علامہ اقبال نے خود مثنوی میں کہا ہے کہ علامہ اقبال نے خواب میں اُن سے کہا وہ خودی کے اسرار بیان کریں۔ (۴) لہٰذا مثنوی کے آغاز ہی میں اقبال نے وضاحت کر دی ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ مولانا روم کے فیض ہی کا اثر ہے اور مولانا روم نے اُن کی مٹی کو اکسیر بنا دیا ہے۔ (۵) لہٰذا خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''اقبال اور رومی کے ہاں بہت سے نظریات مشترک اور مماثل ملتے ہیں۔ اقبال کا نظریۂ خودی جو اقبال کے کمال کی وجہ سے اس کا اپنا بن گیا ہے اس کے بنیادی تصورات بھی رومی کے ہاں ملتے ہیں۔ عام صوفیا نے فنا اور ترک پر زور دینا عین دین بنا لیا تھا۔ رومی نے اس کو بقا کے نظریہ میں بدل دیا۔ اگرچہ یہ صحیح ہے۔ کہ ہر ترقی کے لیے پہلی حالت کو فنا کرنا پڑتا ہے لیکن مقصود بقا اور ارتقاء ہے۔ رومی کے ہاں بھی خودی کا استحکام لازمی ہے اور اس کا طریقہ قوتِ تسخیر میں اضافہ کرنا ہے۔ عجمی تصوف نے ترکِ حاجات کو خدارسی کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ رومی کہتا ہے عین حاجت تو مصدرِ وجود اور منبع

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۵۹

۳۔ ایضاً، ص ۴

۴۔ ایضاً، ص ۹

۵۔ ایضاً

بہبود ہے۔ ہاں یہ ضرور دیکھنا چاہیے کہ حاجات کہیں پست اور حیات کُش نہ ہوں۔ زندگی کے تقاضے بلند ہونے چاہیں''۔(۱)

اتنی شدت سے استحکامِ خودی کا درس دینے والے پیرومرید عجمی تصوف اور نوفلاطونی وویدانتی وحدۃ الوجود اور اتحاد و حلول کے مؤید کیسے ہوسکتے ہیں۔ رومی اور اقبال تو اسلامی وحدۃ الوجود کے داعی ہیں جس کے تحت انائے محدود اور انائے کامل میں یگانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ وجودی گروہ کے امام، شیخ اکبر، محی الدین ابن عربی بھی وجود میں فرقِ مراتب کے قائل ہیں۔(۲) اور دیگر مقتدر جو وحدۃ الوجود کے ماننے والے ہیں، کے ہاں کہیں حلول اور اتحاد نظر نہیں آتا ہے۔ یہ صوفیا تو توحیدِ خالص کے داعی ہیں پھر بھلا حلول اور اتحاد جیسے مشرکانہ عقائد کے حامل کیسے ہوسکتے ہیں۔ وہ تو فرقِ مراتب کے پوری طرح قائل ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ رب کائنات تنزلاتِ وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور بندہ کمالِ ترقی پالینے کے باوجود بھی بندہ ہی رہتا ہے اور اس طرح عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ لیکن اس امتیاز کے باوجود، اسلامی وحدۃ الوجود افراد اور باری تعالیٰ کے درمیان کسی دوری اور مہجوری کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ قرآنی عقیدہ ہے مگر کچھ لوگوں نے اس کے ڈانڈے نوفلاطونیت اور ویدانت سے جا ملائے ہیں۔ بہر حال مولانا روم اسی عقیدے کے قائل ہیں اور اُن کے تتبع میں اقبال کی بھی یہی کوشش رہی کہ خالق و مخلوق کے درمیان سے تمام دوری، مہجوری اور فراق کو بالکل ختم کر دیا جائے؛(۳) بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

''خالق و مخلوق کے مابین دوری و مہجوری کو یکسر ختم کر دینے کا حوصلہ اقبال کا وہ مخصوص رجحان ہے جو بہت سی ذہنی کاوشوں اور متضاد کوششوں کے باجود اقبال کو ہمہ اوست کے عقیدہ سے بالعموم اور فلسفۂ تصوف سے بالخصوص غیر متعلق نہیں ہونے دیتا اور رومی کے ذوقِ نظر سے مسلسل فیض یاب ہونے میں ہر طرح معاون ہے''۔(۴)

لیکن انائے مطلق سے انائے محدود کے اس قرب و وصال کی شدید خواہش کے باوجود مولانا روم اور اقبال انائے محدود کی بقا کے قائل ہیں۔ لہٰذا خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''رومی آزادیِ ارادہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں کہ وہ جرأتِ افکار میں بعض اوقات نطشے کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۳۹

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں، اقبال اور ابن عربی کا تقابل

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' اور ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹ اور ۳۵۴ تا ۳۹۱

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۲۰

کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔تقویم خودی، تخلیقِ ذات اور ادعائے انا کے مضامین جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا امتیازِ جوہر ہیں، رومی کے ہاں جا بجا ملتے ہیں"۔(۱)

مسئلہ تقدیر کے حوالے سے بھی مولانا روم اور علامہ اقبال کے خیالات بالکل ایک سے ہیں۔ دونوں کے نزدیک تقدیر میں جزئی طور پر اعمالِ افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے معین نہیں ہیں بلکہ تقدیر تو آئینِ حیات کا نام ہے۔اس طرح رومی اور اقبال نے تقدیر کے مفہوم کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔

مولانا روم بڑی شدت سے اختیار کے قائل ہیں اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ خدا کی ہستی مطلق بھی ہے اور خیرِ مطلق بھی، لیکن قرآن مجید کہتا ہے کہ خیر وشر دونوں کا خالق خدا ہی ہے۔ دوسری طرف اگر مشیت مطلقہ فقط ایک واحد مشیت ہے جس کے بغیر کوئی پتا نہیں ہلتا اور انسان کچھ نہیں چاہ سکتا جب تک کہ خدا نہ چاہے تو انسانی اختیار معدوم ہو جاتا ہے، جس پر تمام اخلاق، تمام شریعت اور امر و نہی کی عمارت قائم ہے۔ مولانا کے ہاں بڑی وضاحت کے ساتھ خیر وشر کا بین امتیاز بھی ہے، اور جزا وسزا کے لطیف حقائق بھی ہیں۔(۲)

مولانا کے نزدیک انسان کا اختیار اس کے وجود ہی سے سرزد ہوتا ہے۔ جب وہ شر کو اختیار کرتا ہے تو وہ خدا کی مشیت کے مطابق نہیں۔ مگر انسان کا اخلاقی شر عدم سے تو سرزد نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ انسان کو یہ اختیار خدا کی طرف سے ملا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس اختیار کا مذموم استعمال وجود مطلق کی غیر منقسم مشیت کا مظہر ہے۔ پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں ہوسکتا کہ ہر نوعیت کا وجود وجودِ الٰہی اور وجود واحد ہے۔(۳)

مولانا روم کے نظریہ تقدیر کے وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم رقمطراز ہیں کہ:

"مولانا روم فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ حقیقت میں قوانینِ حیات کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ قانون، قانون نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ تبدیلی اور تلون سے مبرا نہ ہو۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ تقدیر کا اصل ہونا صحیح ہے۔ سنۃ اللہ میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ لیکن سنۃ اللہ یہ ہے کہ اگر تم چوری کروگے تو تم پر اور جماعت پر فلاں فلاں نتائج مرتب ہوں گے، سچ بولو گے تو فلاں فلاں قسم کی صلاح وفلاح اس کا نتیجہ ہوگی۔ خدا نہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر اس سے چوری کراتا ہے اور نہ کسی کی زبان کو ہلا کر اس سے سچ یا جھوٹ بلواتا ہے۔ عمل اختیار سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نتائج تقدیری یعنی آئینی ہیں جو فطرتِ انفس وآفاق میں غیر متبدل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنے نفوس میں تغیر پیدا نہ کرے۔ خدا نے یہاں اپنے عمل کو اقوام کے اختیاری عمل پر مشروط قرار دیا ہے اور اس طرح ایک اٹل قانونِ حیات بیان کیا ہے جو ارادوں کو آزاد چھوڑنے کے باوجود تقدیرِ مبرم کی طرح کام کرتا ہے"۔(۴)

۱۔عبدالحکیم، خلیفہ، اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۳۰۶

۲۔عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۱۱۹

۳۔ایضاً

۴۔عبدالحکیم، خلیفہ، اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۸۱۔۲۸۲

مولانا روم کے خیال میں عاشقِ صادق یعنی مردِ مومن تو آزادانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ لفظ جبر سے گھبراتا ہے بلکہ لفظ جبر تو اس کے لیے حبس ہے۔

لفظِ جبرم عشق را بے صبر کرد
دانکہ عاشق نیست حبس جبر کرد (۱)

اس کے جواب میں مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کو اختیار دیا گیا ہے اور وہ کہیں بھی مجبور نہیں ہے۔ پر کوے اور باز دونوں کے پاس ہیں مگر یہ پر باز کو سلطان کے پاس اور کوے کو گورستان لے جاتے ہیں۔ دراصل دونوں کی اپنی ہمت اور خواہش ہی ہے جو ان کے مقصد اور منزل کو متعین کرتی ہے۔ مولانا روم کا یہ شعر علامہ اقبال نے دہرایا ہے۔

بال بازاں را سوئے سلطان برد
بال زاغاں را بگورستان برد (۲)

مولانا فرماتے ہیں ۔

دانہ باشی مرغکانت بر چنند
غنچہ باشی کودکانت برکنند
دانہ پنہاں کن سراپا دام شو
غنچہ پنہاں کن گیاہ بام شو (۳)

مولانا روم نے انسان کے بااختیار ہونے کو کئی مثالوں اور دلیلوں سے ثابت کیا ہے ایک جگہ قرآن کی ایک آیت تو نے نہیں پھینکا جب تو نے پھینکا کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

توز قرآں باز خواں تفسیر بیت
گفت ایزد ما رمیت از رمیت
گر پرانیم تیرآں کے زماست
ما کمان و تیر اندازش خداست
ایں نہ جبر ایں معنی جباری است
ذکر جباری برائے زاری است
زاریٔ ماشد دلیل اضطرار

ا۔ مثنوی معنوی، دفتر ۳، ص ۲۱۷

۲۔ ایضاً، دفتر ۶، ص ۱۵۱

۳۔ ایضاً، دفتر ۱، ص ۲۰۳

خجلت ماشد دلیل اختیار

گر نبودے اختیار ایں شرم چیست

ویں دریغ خجلت و آزرم چیست

از استاداں ز شاگرداں چراست؟

خاطر از تدبیر ہاگرداں چراست ؟ (۱)

یعنی مولانا روم کہتے ہیں کہ اگر ہم مجبور ہیں تو ہمیں اپنے بعض کاموں پر شرم کیوں آتی ہے اور شاگرد پر استاد ناراض کیوں ہوتے ہیں مندرجہ بالا آیت میں دراصل جبر کا نہیں جباری کا اظہار ہے ان کا ایک اور شعر ہے۔

قدرتش بہ اختیارات آں چناں

نفی نکند اختیارے را ازاں (۲)

مثنوی میں مولانا نے جبریوں کے تمام دلائل کی مدلل تردید کی ہے۔ علاوہ قرآنی آیات کے جبری اکثر بعض احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ

ماشاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن

یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حقیقت میں جدوجہد کی ترغیب ہے۔ جب تم کو کوئی کہے کہ انعام واکرام اور انتظام سب فلاں وزیر کے ہاتھ میں ہے۔ امور سلطنت میں جو کچھ وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو ایک عقلمند آدمی جہاں تک ہو سکے گا اس وزیر کو خوش کرنے کی کوشش کرے گا اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرنے میں ساعی ہوگا۔ یہ تو کوئی بیوقوف ہی کرے گا کہ اس وزیر سے بھاگنا شروع کر دے: (۳)

بہر تحریض است بر اخلاص وجد | کاندراں خدمت فزوں شو مستعد

گر بگویند آنچہ می خواہد وزیر | خواست آن اوست اندر دار و گیر

گرد او گرداں بشوی صد مرہ زود | تا بریزد بر سرت احسان و جود

یا گریزی از وزیر و قصر او | ایں نباشد جستجو و نصر او

چونکہ حاکم اوست او را گیر و بس | غیر او را نیست حکم و دسترس (۴)

اسی طرح دوسری حدیث میں ہے کہ ”جو کچھ ہونا ہے وہ لوح تقدیر میں ازل سے لکھا جا چکا ہے اور اس کے بعد

۱۔ مثنوی معنوی، دفتر ۶، ص ۹۱۔۹۲

۲۔ ایضاً، دفتر ۵، ص ۳۱۴

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۲۴۲

۴۔ مثنوی معنوی، دفتر ۵، ص ۳۱۵

کاتب تقدیر کا قلم خشک ہو گیا نہ اس میں سے کچھ کٹ سکتا ہے اور نہ اس میں کچھ اضافہ ہو سکتا ہے۔'' مولانا نے اس کی وضاحت بھی بڑی عمدگی سے کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے انسانوں کے اعمال کی تفصیلات طے کر دی گئی ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر کام کی تاثیر اور جزا متعین کر دی گئی ہے۔ اگر کوئی برے کام کرے گا تو اس کا نتیجہ برا ہو گا اور اچھے کام کا نتیجہ اچھا ہو گا۔ تقدیر کا مطلب اندازہ کرنا کے ہیں چنانچہ اصول مقرر کر دے گئے ہیں، ان میں کوئی تبدیل ممکن نہیں ہے۔(۱)

ہم چنیں تاوی قد جف القلم
بہر تحریص است بر شغل اہم
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را
لائق آں است تاثیر و جزا
کژ روی جف القلم کژ آیدت
راستی آری سعادت زایدت (۲)

اقبال، مسئلہ جبر وقدر اور تقدیر کے ضمن میں اپنے پیر و مرشد کے اِن خیالات سے پوری طرح متفق ہیں اس حوالے سے علامہ اقبال کا نظریہ بعینہٖ وہی ہے جو مولانا روم کا ہے۔(۳) اقبال مسئلہ جبر وقدر کو سمجھنے کے لیے اپنے پیر و مرشد ہی سے رجوع کرتے ہیں۔

اے شریکِ مستیِ خاصانِ بدر
میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر (۴)

اور اقبال کی فارسی و اُردو شاعری اور خطبات اس پر شاہد ہیں کہ وہ اپنے پیر و مرشد کے نظریات سے مکمل اتفاق رکھتے ہیں۔(۵) لہٰذا ''جاوید نامہ'' میں حلاج کی زبان سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے بھی وہ اپنے مرشد کو نہیں بھولتے اور اُن کے اشعار نقل کر دیتے ہیں۔

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ — لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ!
جبر دین مرد صاحب ہمت است — جبر مرداں از کمال قوت است!

۱۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۱۷۳
۲۔ مثنوی معنوی، دفتر ۵، ص ۳۱۷
۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''جبر و قدر'' کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴
۴۔ کلیات اقبال اُردو، ص ۴۶۷
۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''جبر و قدر'' کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر — جبر مردِ خام را آغوشِ قبر!
جبرِ خالد عالمے برہم زند — جبرِ مانخ و بن مابر کند!
کارِ مردان است تسلیم و رضا — بر ضعیفاں راست ناید ایں قبا!
تو کہ دانی از مقامِ پیرِ روم — می ندانی از کلامِ پیرِ روم!

''بود گبرے در زمانِ بایزید
گفت او را یک مسلمانِ سعید
خوشتر آں باشد کہ ایماں آوری
تابدست آید نجات و سروری
گفت ایں ایماں اگر ہست اے مرید
آں کہ دارد شیخ عالم بایزید
من ندارم طاقتِ آں تابِ آں
کاں فزوں آمد ز کوششہاے جاں''!

کارِ ما غیر از امید و بیم نیست — ہر کسے را ہمتِ تسلیم نیست!
اے کہ گوئی بودنی ایں بود، شد — کارہا پابندِ آئیں بود، شد
معنیِ تقدیر کم فہمیدۂ — نے خودی را، نے خدارا دیدۂ
مردِ مومن با خدا دارد نیاز — باتو ماسازیم تو باما بساز،

عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است ! (۱)

اس طرح مسئلۂ تقدیر اور جبر و قدر کے معاملے میں مولانا روم اور اقبال کے خیالات میں مکمل موافق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر حسن اختر رقمطراز ہیں کہ:

''علامہ اقبال کے مولانا روم کو مرشد بنا لینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ تقدیر کے مسئلہ میں ان کے ہم خیال ہیں''۔(۲)

سید عبدالواحد بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں:

"According to Rumi man is the moulder of his own destiny and the creator of his own world. Not only does Rumi defend the freedom of man's will, he even

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۷۰۹۔۷۱۰
۲۔حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص۱۷۱

values the existence of evil, because according to him resistance is esential for the development of human personality. In the whole creation only man is endowed with freedom of choice. Injunctions and prohibitions, praise, blame and reward and punishment would be sheer mockery if the doer of an action had not been free to choose.

In all these matters Iqbal agrees with Rumi"(1)

مولانا روم کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے۔(۲) اور علامہ اقبال بھی اسی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں۔(۳) اسی طرح حقیقتِ مطلقہ کے حوالے سے تصورِ زمان ومکان اور تصورِ وجدان کے ضمن میں بھی رومی و اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ دونوں حیاتی عقل کی اہمیت کے قائل تو ہیں مگر اُن کے نزدیک حقیقتِ مطلق تک رسائی اس عقل کے بس کا روگ نہیں۔ دونوں کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ تک رسائی صرف وجدان، جسے یہ دونوں مفکرین عشق بھی کہتے ہیں، ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم بتاتے ہیں کہ:

''رومی'' اور اقبال'' دونوں وجدان اور ایمان بالغیب کے قائل ہیں۔ دونوں کا تصور یہی ہے کہ استدلال کے ذریعے زندگی کی توضیح ممکن نہیں ہے اور دونوں عقلیت کے مقابلے میں وجدان اور عزیمت کو حقیقت سے قریب تر خیال کرتے ہیں''۔(۴)

رومی عقل وفکر کی رسائی اور اس کے ساتھ ساتھ فلسفہ عملیت کی پرواز کو بھی محدود تصور کرتے ہیں اور حقیقت اقصیٰ تک پہنچنے کے لیے عقل کی نارسائی کا اعتراف کرتے ہوئے قلب کی رہنمائی کی ضرورت سمجھتے ہیں۔ وہ عقل کی اہمیت کے منکر نہیں، اُن کے نزدیک عقل بھی اپنی جگہ ضروری ہے، لیکن اس کا دائرۂ عمل جہاںِ زندگی میں انسان کو فتحیاب کرنے اور حیاتِ انسانی کو جہاں تک ارضی ضروریات کا تعلق ہے کامیاب بنانے تک ہی محدود ہے۔

انسانی حاجتوں کو پورا کرنے کے لیے جہاں اور اعضاء وجوارح اور دوسرے ذرائع ہیں، وہاں عقل بھی ایک معتبر آلہ ہے، جو ضروریات کے پورا کرنے میں اپنی کارگزاری کر دکھاتی ہے۔ اس لیے ضرورت کی حد تک اور منجملہ دیگر ذرائع کے عقل وفکر بھی ایک ذریعہ ہے۔(۵)

لیکن اُن کے خیال میں انکشافِ حقیقت کے لیے عقل غیر ضروری ہی نہیں بلکہ کئی وجوہات کی بنا پر اس راستے میں

1.Abdul Vahid, Syed, Studies in Iqbal, P.118

۲۔عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۲۵۔۳۴

۳۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۵۶

۴۔عبدالحکیم، خلیفہ، اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۴۴

۵۔عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، ص ۱۳۹

رکاوٹ بھی ہے۔ عقل جہاں قواعد وضوابط اور تعینات کی پابند ہے، وہاں اسباب وعلل کی بھی محکوم ہے اور اس کے لیے اوّل و آخر کے تعینات کے ماوراجانا بالکل ناممکن ہے۔ لہٰذا خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''مولانا کے ہاں عقل وحکمت کا مفہوم فلاسفہ کے مفہوم سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ سائنس اور فلسفے میں استعمال ہونے والی عقل کو وہ عقل جزوی کہتے ہیں، جسکی حقیقت حیات تک رسائی نہیں ہوتی۔ عقل استدلالی کی بے مائگی، مثنوی کا خاص مضمون ہے۔ لیکن مولانا عقل کلی اور حکمت عرفانی (وجدان) کی مدح میں اکثر رطب اللسان ہوتے ہیں''۔(۱)

مثنوی کے متعدد اشعار مولانا روم کے اسی عقیدے کے ترجمان ہیں۔(۲)

مولانا روم کے نزدیک دنیا میں ایسے صاحبِ کمال ملتے ہیں جن کی عقلِ جزوی نے عقلِ کلی سے رابطہ پیدا کرلیا ہے۔ عقلِ جزوی میں اگر ترقی کرنے کا تقاضا پیدا ہوا اور وہ تکمیل کے لیے بیتاب ہو تو اس کو عقلِ کامل کا فیضان حاصل ہونے لگتا ہے۔(۳) مولانا روم کے تصورِ وجدان پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

''رومی وجدان ہی کے ذریعہ ایک ایسے مقام کی بھی خبر دیتے ہیں جہاں ''سلسلۂ کیفیات'' کے بھی ماوراء جانا ممکن ہے۔ ذات شخص کو محض سلسلۂ کیفیات کہنے کے بجائے ''مصدر سلسلۂ کیفیات'' کہنا اولیٰ ہے، چنانچہ کہتے ہیں:

لا مکانی کاندرو نورِ خداست
ماضی و مستقبل و حال از کجاست

یہ مقام ''عینِ وجود'' کے مترادف ہے جہاں لفظ وبیان کی قطعی گنجائش نہیں۔ اس مقام کی تعبیر اور اس کو سمجھنے کے لیے جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا، وہ حقیقت فی نفسہ سے اس لیے غیر متعلق ہوگا کہ الفاظ اور تصورات صرف جزوی حقائق کے متحمل ہیں ''حقیقتِ کل'' پر کسی طرح محیط نہیں ہوسکتے''۔(۴)

اقبال، عقل اور وجدان سے متعلق مولانا روم کے اِن تصورات سے اس حد تک متفق ہیں کہ اس ضمن میں اُن کے خیالات، رومی ہی کے افکار کی بازگشت محسوس ہوتے ہیں۔(۵)

تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں، رومی اور اقبال کے افکار میں زمان ومکان کے مباحث بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ دونوں مفکرین کے زمان ومکان کے تصورات میں بھی یک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں کے نزدیک زمان ومکان کا

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ اقبال، ص ۳۹

۲۔ دیکھیے: اقبال کے شعری مآخذ مثنوی رومی میں از سید وزیرالحسن عابدی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۲۷۴۔۳۱۴

۳۔ ایضاً، ص ۳۷

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، ص ۱۵۱

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

عام تصور ہماری عقل اور حواس کا آفریدہ ہے۔ اسی عام "مکانی زمانی" سطح کو علم کی واحد سطح قرار دیا جاتا ہے اور محض اسی کو تجربے کی واحد سطح سمجھتے ہوئے مابعدالطبیعیات کا انکار کر دیا جاتا ہے جو بالآخر انکارِ خدا پر منتج ہوتا ہے۔ رومی اور اقبال کے نزدیک زمان و مکان سکونی اور معین نہیں۔ اِن کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ عقلِ استدلالی کے آفریدہ انسانی زمان و مکان سے ماوراء، زمان و مکان کی اور سطحیں بھی ہیں جو تجربے کی عام سطح سے ماوراء، تجربے کی دیگر سطحوں کی نشاندہی کرتی ہیں۔ اس طرح پیر و مرید زمانِ الٰہی تک پہنچتے ہیں اور عقلیت پسندوں کا رد کرتے ہوئے، حقیقتِ مطلق کے وجود اور مشاہدے کا اثبات کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی وہ یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ الٰہی زمان و مکان کا ادراک عقل کے ذریعے نہیں بلکہ وجدان (عشق) ہی کی بدولت ممکن ہے۔

مولانا روم کے نزدیک عقل تجزیہ کے ذریعے وقت کو ماضی، حال اور مستقبل کے ٹکڑوں کے تقسیم کر کے اُنھیں ایک دوسرے سے جدا اور غیر متعلق سمجھتی ہے۔ اُس کے نزدیک ماضی، حال سے اتنا ہی غیر متعلق ہے جتنا کہ حال مستقبل سے بے تعلق ہے۔ مولانا روم کے نزدیک وقت کا یہ تصور بالکل غلط ہے۔ اُن کے نزدیک تو وقت ایک سلسلۂ واقعات ہے۔

ماضی و مستقبلش نسبت بہ توست
ہر دو یک چیز اندر پنداری کہ دوست (۱)

اسی طرح، رومی کے نزدیک زمانہ کا تصور بھی، جو عقلی استدلال کی بنا پر اختیار کیا گیا ہے، غلطی پر مبنی ہے، کیونکہ اُسے مکانی تعینات کا پابند بنا دیا گیا ہے۔ مولانا روم کے خیال میں اِن تعینات کے ماوراء جانا وجدان (عشق) ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ مولانا روم کے تصورِ زمان و مکان کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

> "مولانا نے جا بجا مثنوی میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ ماہیتِ وجود کی تمام بحثوں میں عقلِ منطقی اسی لیے بھٹک جاتی ہے کہ تمام روابط کو مکانیت کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان کی ماہیت مکان سے بالکل الگ ہے لیکن عقل جب زمان کو بھی قیاس کرتی ہے تو مکان پر قیاس کرتی ہے، حالانکہ وقت اور ابعادِ مکانی میں کوئی مماثلت نہیں۔ مولانا کہتے ہیں کہ خود تمہارے وجود کے اندر بھی جو مکان میں ہے، طرح طرح کے غیر مکانی روابط موجود ہیں۔ الوہیت کی لا مکانیت تو ان سے بھی وراء الورا ہے۔ خدا کے وجود کا دیگر موجودات سے یا وحدت کا کثرت سے کیا رابطہ ہے؟ یہ تعلق طبیعاتی علت و معلول، ریاضیاتی قرب و بعد سے واضح نہیں ہو سکتا۔ خالق مخلوق سے بے تعلق نہیں ہے لیکن یہ تعلق عام علت و معلول کا رابطہ نہیں ہے:
>
> تعلق نیست مخلوقے بہ او   آں تعلق ہست بے چوں اے عمو
>
> انسان کا قیاس مکانی فصل و وصل کے بغیر نہیں چلتا اور خدا و مخلوق کے واسطے میں مکانی فصل و وصل کا قصہ ہی نہیں"۔ (۲)

مولانا روم کے نزدیک تعداد اور کثرت اور زمان و مکان کا عالم عالمِ خلق ہے۔ ہستی جب ظہور پذیر ہوتی ہے تو عالمِ

۱۔ مثنوی معنوی، دفتر ۳، ص ۲۳۶

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۱۲۳

خلق کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہے۔فصل مکانی اشیا میں تعدد پیدا کرتا ہے لیکن عالمِ امر یعنی روحانی عالم میں مکانیت نہیں اور نہ اس میں مکان آلودہ زمانیت ہے:

عالم خلق است حس با د جہات　　　　بے جہت داں عالم امروصفات(۱)

اگر عالمِ امر حقیقی ہے تو امر کے لیے لازم ہے کہ آمر کا وجود بھی ہو۔اگر عالمِ امر میں لامکانیت ہے تو آمر میں بھی لازماً یہ صفت بدرجہ اولیٰ موجود ہوگی، یہ سب فصل ووصل کے مکانی دھوکے ہیں جن کی وجہ سے نہ تجھے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ خود تیری جان کا تیرے جسم سے کس قسم کا رابطہ ہے اور نہ اقرب من حبل الورید، خدا کا قرب سمجھ میں آتا ہے۔(۲)

زمان ومکان سے متعلق، مولانا روم کا یہی تصور اقبال نے بھی اپنا لیا ہے۔وہ اپنی شاعری اور خطبات میں اسی تصور کی توضیح کرتے دکھائی دیتے ہیں۔(۳)

تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے، مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار کے اس تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ دونوں مفکرین کے افکار میں واضح مماثلت پائی جاتی ہے۔دونوں کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ہے۔حقیقتِ مطلقہ روحانی اور شخصی ہے۔تخلیقِ مسلسل اُس کی سرشت ہے۔تمام تر زندگی اور کائنات کے تمام مظاہر ذاتِ باری تعالیٰ ہی سے سرزد ہوئے ہیں اور اِن کا میلان اُسی کی طرف رجعت ہے۔حقیقتِ مطلقہ کے ادراک میں عقل مددگار ہوسکتی ہے، مگر اس کا حقیقی ادراک روحانی وجدان ہی ذریعے حاصل ہوسکتا ہے۔انسان اپنی خودی بلند کر کے حقیقتِ مطلقہ سے قرب و اتصال حاصل کرسکتا ہے، مگر ایسے میں اُسے اپنی خودی برقرار رکھنی چاہیے۔افعالِ انسانی پہلے ہی سے خدا کی طرف سے مقرر و معین نہیں ہیں بلکہ تقدیر تو آئینِ حیات کا نام ہے۔انسان پر کوئی جبر نہیں۔اللہ نے اُسے اپنی تقدیر خود بنا لینے کا اختیار دیا ہے۔ریاضیاتی زمان ومکان، عقلِ حسی واستدلالی کا کرشمہ ہیں، الٰہی زمان ومکان اس انسانی زمان ومکان سے ماوراء ہے، جہاں عقلِ استدلالی کا گزر نہیں، اس تک رسائی تو صرف روحانی وجدان (عشق) ہی کے ذریعے حاصل کی جاسکتی ہے۔

ابن عربیؒ:

محی الدین ابن عربی، وحدۃ الوجود کے اُن تھک مفسر اور وجودیوں کے سرخیل اور امام ہیں۔اُن کا تصورِ حقیقتِ مطلق، اُن کے نظریۂ وحدۃ الوجود سے مستنیر ہے جو اُن کی فکر کا مرکز ومحور رہے۔یہ بھی حقیقت ہے کہ اپنے اسی نظریۂ وحدۃ الوجود کی بنا پر وہ اسلامی تصوف کی تاریخ کی سب سے متنازع شخصیت قرار پائے ہیں۔اگر ایک طرف اہلِ علم انھیں ''شیخ طریقت'' قرار دیتے ہیں، تو دوسری طرف ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو انھیں ''مشرک'' اور ''زندیق'' جیسے القابات سے نوازتے ہیں۔

۱۔مثنوی معنوی، دفتر۴، ص ۲۱۸

۲۔عبدالحکیم، خلیفہ، حکمتِ رومی، ص ۱۲۴

۳۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''زمان ومکان'' کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

درحقیقت، شیخ اکبر کے بارے میں یہ غلط فہمیاں، نظریہ وحدۃ الوجود کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی بناء پر پیدا ہوئی ہیں۔(۱)

ورنہ بقول محمد سہیل عمر:

''جس شخص نے ان کے مختصر رسالوں کا مطالعہ کیا ہو یا جو ان کی زندگی کی تفصیل سے واقف ہوا سے یقیناً معلوم ہوگا کہ وہ شریعت کی کیسی سختی سے پابندی کرتے تھے اور اپنے نقش قدم پر چلنے والوں سے بھی شریعت کی ایسی ہی کڑی پابندی کا تقاضا کرتے تھے جو لوگ ابن عربی کو یونہی بلا جواز رد کرنے کی کوشش کرتے ہیں انھیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عہد حاضر میں مسلمانوں کی عظیم ترین شخصیات میں سے ایک امیر عبدالقادر الجزائری ہیں جنھوں نے الجزائر پر فرانسیسیوں کے حملے کے خلاف ۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۷ء تک جہاد اور جرات شرافت اور مردانگی کی ایسی مثال قائم کی جس کی نظیر امت کی حالیہ تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ امیر عبدالقادر ابن عربی کی تعلیمات کے بہت شائق اور پیروکار تھے۔ اپنے طویل جلاوطنی کے زمانے میں انھوں نے ابن عربی کی تعلیمات کی ایک بڑی شرح تصنیف کی۔ ایسی شخصیت پر ''کفر'' کا الزام نہیں لگایا جا سکتا''۔(۲)

اسی طرح ڈاکٹر حسن اختر ملک لکھتے ہیں:

''ابن عربی نے بھی اسلام کے راستے کو چھوڑا نہیں کیونکہ ان کے نزدیک خدا کی ذات (اقبال کے الفاظ میں لامحدود خودی) ہر چیز میں ہے مگر یہ مکمل صورت میں کہیں بھی نہیں ہے، لہٰذا ان اشیاء یعنی پتھر، چاند، سورج یا انسان وغیرہ کو پوجنے والے اگرچہ خدا کو پوجتے ہیں مگر درست انداز سے نہیں پوجتے۔ ابن عربی کے خیال میں اگرچہ ہر معبود میں غیر اللہ کی عبادت نہیں ہوتی اور ادنیٰ مرتبہ عبادت کا ان میں الوہیت کو خیال کرنا ہے، لہٰذا کاش کہ یہ خیال ہوتا تو پتھر وغیرہ کبھی نہ پوجے جاتے یعنی اگر لوگ جان لیتے کہ یہ اشیاء پوری طرح خدا کی مظہر نہیں ہیں تو وہ بھی ان کو نہ پوجتے''۔(۳)

ابن عربی خود ''فصوص الحکم'' میں لکھتے ہیں:

''پس نماز پڑھنے والا اپنا رتبہ یہاں جان سکتا ہے کہ کیا وہ حق تعالیٰ کو اس نماز میں رویت عیانی سے مشاہدہ کرتا ہے یا نہیں اور اگر اس کو نہیں دیکھتا ہے تو اس کو اس ایمان سے اس کی عبادت کرنی چاہیے گویا وہ اس کو دیکھتا ہے اسی واسطے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی ہے اور یہ آنکھ کی ٹھنڈک صرف محبوب کے مشاہدہ ہوتی ہے کیونکہ اس سے محب کی آنکھ میں خنکی آتی ہے اور استقرار سے لیویں تو یہ سنی ہوں گے کہ اسی کو دیکھنے کے وقت آنکھ

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مندرجہ ذیل کتب:

Three Muslim Sages, Sayed Hossein Nasr, Lahore, Sohail Academy, 1999

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی از محمد شفیع بلوچ، لاہور، مکتبہ جمال، ۲۰۰۶ء

محی الدین ابن عربی۔ حیات و آثار از محسن جہانگیری، مترجمہ احمد جاوید، سہیل عمر، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۹ء

تصوف اور سریت از پروفیسر لطیف اللہ، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۶ء۔

۲۔ سہیل عمر، تبصرہ در تصوف اور تاؤمت، مشمولہ اقبالیات، جنوری تا جون ۱۹۸۶ء، ص ۲۱۸۔۲۱۹

۳۔ حسن اختر ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۹۷

قرار پکڑتی ہے اور اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کی طرف نظر نہیں کرتا ہے''۔(۱)

ابنِ عربی کے نزدیک:

رسول اکرمؐ کی پیروی اس لیے بھی ضروری ہے کہ خدا کا سب سے زیادہ اظہار انسان میں ہوا ہے اور رسول اللہ انسان کی مکمل ترین صورت ہیں۔ شریعت لانے والے وہ آخری نبی ہیں چنانچہ وہ اس سلسلے میں فصوص الحکم میں لکھتے ہیں:

''رسول ﷺ نے نبوت کو خشت کی دیوار سے تشبیہ دی ہے اور وہ دیوار سوائے ایک خشت کی جگہ کے پوری ہو چکی تھی اور خود رسول ﷺ وہ آخری خشت تھی''۔(۲)

''فتوحاتِ مکیہ'' میں ذاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں ابنِ عربی اپنا عقیدہ یوں بیان کرتے ہیں:

''یہ کمزور، مسکین، اللہ کا فقیرہ بندہ جو اس کتاب (فتوحاتِ مکیہ) کا مصنف ہے تو لوگوں کو اپنے نفس پر گواہ بناتا ہے کہ وہ قول وعمل سے اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ خدائے واحد ہے۔ اس کی الوہیت اور خدائی میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ بیوی بچے سے منزہ و پاک ہے۔ وہ ایسا مالک ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا بادشاہ ہے جس کا کوئی وزیر نہیں۔ ایسا صانع اور بنانے والا ہے جس کے ساتھ کوئی دوسرا انتظام و تدبیر کرنے والا نہیں۔ وہ موجود بذاتہ ہے۔ اسے کسی موجد کی ضرورت نہیں جو اسے وجود بخشے بلکہ اس کے ماسوا ہر موجود اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کا محتاج ہے۔ پورا عالم اسی کے ذریعے موجود ہے۔ صرف تنہا وہی ہے جس کی یہ صفت ہے کہ وہ موجود لنفسہ ہے۔ نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ ہی اس کی بقا کی انتہا۔ وہ وجودِ مطلق اور غیر مقید ہے۔''(۳)

مزید فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ بذاتہ لذاتہ موجودِ مطلق اور غیر مقید وجود ہے۔ وہ نہ کسی سے معلول اور نہ وہ کسی چیز کے لیے علت ہے بلکہ معلولات اور علتوں کا وہ خالق ہے۔ وہ ازلی بادشاہ ہے۔ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے۔ عالم نہ بنفسہ اور نہ لنفسہ ہے بلکہ وجودِ حق کے ساتھ فی ذاتہ مقید الوجود ہے''۔(۴)

ابنِ عربی اور اُن کے نظریۂ وحدۃ الوجود کے ناقدوں کی غلط فہمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سید حسین نصر لکھتے ہیں:

"The basic doctrine of Sufism, especially as interpreted by Muhyi al-Din and his school, is that of the transcendent unity of Being (wahdat al-wujud) for which he has been accused by many modern scholars of being a pantheist, a panentheist, and an existential monist: and more recently a follower of what is

---

۱۔ابن عربی، فصوص الحکم، جلد۳، مترجم: حافظ برکت اللہ، کراچی، اقبال پبلشرز، ۱۹۶۸ء، ص ۳۳۸

۲۔ایضاً، ص ۱۸۱

۳۔ابن عربی، فتوحات مکیہ، مترجم: مولوی محمد فضل خان، لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۳

۴۔ایضاً، ص ۲۶۷

called natural mysticism. All of these accusations are false however, because they mistake the metaphysical doctrines of Ibn 'Arabi for philosophy and do not take into consideration the fact that the way of gnosis is not separate from grace and sactity. The pantheistic accusations against the Sufis are doubly false because, first of all, pantheism is a philosophical system, whereas Muhyi al-Din and others like him never claimed to follow or create any "system" what-soever; and, secondly, because pantheism implies a substantial continuity between God and the Universe, whereas the Shaikh would be the first to claim God's absolute transcendence over every category, including that of substance. What is overlooked by the critics who accuse the Sufis of pantheism is the basic difference between the essential indentification of the mani fested order with its ontological Principle and their substantial identity and continuity. The latter concept is metaphysically absurd and contradicts everything that Muhyi al-Din and other Sufis have said regarding the Divine Essence" (1)

دراصل بات یہ ہے کہ مستشرقین نے نظریۂ وحدت الوجود کی عالمانہ اور فلسفیانہ شان وشوکت سے خائف ہو کر اُسے امت مسلمہ کی ذاتی میراث ماننے سے انکار کیا اور اسے نوفلاطونیت اور ویدانیت سے مستعار قرار دیتے ہوئے اس کا ترجمہ (pantheism) کر ڈالا جو حلول اور اتحاد کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور وحدۃ الوجود کی ترجمانی کے لیے کسی طور مناسب نہیں۔(۲) مگر . تصوف کے مخالف مسلمان بھی مستشرقین کی اس توجیح پر دل وجان سے قربان ہو گئے! اور انھیں کی پیروی کرتے ہوئے، اثباتِ باری تعالیٰ اور تخلیق کائنات کے اس عظیم الشان علمی نظریے اور اس کے مفسر، ابن عربی کے خلاف کفر، شرک اور زندقہ کے فتوے جڑنے کی مہم شروع کر دی، جو آج تک جاری ہے اگرچہ آج جدید سائنس بھی وہی کچھ ثابت کر رہی ہے جو شیخ اکبر نے سینکڑوں برس قبل بیان کر دیا تھا؛ لہٰذا ہارون یحییٰ رقمطراز ہیں:

"دیکھنے، سننے، چھونے، سوچنے اور پڑھنے والی عاقل ہستی دراصل صرف روح ہے جو اُن ادراکات کو پردہ سکرین پر دیکھتی ہے جسے مادہ کا نام دیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کا ادراک کر لینے والا شخص بیشتر اضافوں کو دھوکہ دینے والے اس مادی جہان کے فریب سے آگے نکل کر حقیقی وجود کے جہان میں داخل ہو جاتا ہے۔ تاریخ کے بہت سے فلسفہ دانوں نے اس حقیقت کا ادراک کر لیا تھا۔ امام ربانی محی الدین ابن عربی اور مولانا جامی جیسے مسلم دانشوروں نے قرآنی

1.Hossein Sarr, Seyyed, Three Muslim Sages, Lahore, Suhail Academy, 1999, PP.104-105.

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم صفحہ ۱۲۵، حاشیہ نمبر ۴

نشانیوں پر عقلی غور وفکر سے اس حقیقت کو پالیا تھا۔ جارج برکلے جیسے چند مغربی فلسفہ دان بھی تعقل کی راہ پر چلتے اسی نتیجے پر پہنچے تھے۔ امام ربانی نے اپنے ایک مکتوب میں لکھا کہ کائنات کا تمام مادہ صرف مفروضہ یعنی ادراک اور التباس یعنی وہم ہے اور ذاتِ مطلق صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔

''اللہ تعالیٰ نے التباسات اور محسوسات کے محیط کرتے پیدا کیے۔ وجود کائنات محض کرۂ احساس والتباس تک محدود ہے۔ یہ بجائے خود ٹھوس نہیں بیرون میں سوائے ذاتِ جل جلالہٗ کے کچھ موجود نہیں''۔

امام ربانی نے واضح طور پر بیان کر دیا ہے کہ انسان کو نظر آنے والی ہر طرح کی شبیہہ سوائے التباس کے اور کچھ نہیں اور خارجی دنیا میں ان سے مناسبت رکھنے والی اصل اور حقیقت موجود نہیں۔

''یہ تخیلی دور متخیلہ ہی موجود ہے یہ اس لیے نظر آتا ہے اور اسی حد تک نظر آتا ہے جس حد تک اسے کھینچا گیا ہے اسے صرف ذہن کی آنکھ دیکھتی ہے۔ یہ ہمیں خارج میں یوں نظر آتے ہیں جیسے انھیں سر میں موجود آنکھ دیکھ رہی ہو۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں۔ یہ بالکل آئینے میں نظر آنے والے عکس کی طرح ہے۔ آئینے سے باہر اس عکس کا کوئی تسلسل اور استقرار موجود نہیں۔ تخیل اور اس کا استقرار دونوں تخیلی ہیں اور اللہ ہی بہتر جاننے والا ہے۔ تاہم اس حقیقت کے سمجھنے والوں کی تعدا تاریخ میں ہمیشہ محدود رہی ہے۔ امام ربانی جیسے عظیم عالموں نے لکھا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ عوام الناس کو ان حقائق کی تعلیم دینا نامناسب ہو۔ لوگوں کی اکثریت غالباً ان کی تفہیم نہ کر پائے گی۔

مولانا جامی نے اسی حقیقت کو قرآن کریم کی آیات روشنی میں اپنے تدبر کے مطابق اس طرح بیان کیا ہے ''اس کائنات میں جو کچھ ہے احساسات اور مشاہدات ہیں۔ یہ یا تو عکس کی مانند ہیں اور یا پھر سایوں کی طرح''۔

ہمارے دور میں یہ حقائق تجربے سے ثابت ہو چکے ہیں اور انھیں سائنس نے ہمارے سامنے لاکھڑا کیا ہے۔ کائنات کے محض سایہ اور التباس ہونے کی حقیقت کو سائنس نے تاریخ میں پہلی بار نہایت واضح اور کھلے انداز میں بیان کر دیا ہے۔

اس لیے اکیسویں صدی تاریخ انسانیت میں ایک اہم موڑ بن جائے گی۔ لوگوں میں الہیاتی حقائق کا فہم عام ہو جائے گا اور وہ جوق در جوق اللہ کی طرف رجوع کریں گے جو واحد مطلق ہستی ہے''۔(۱)

ڈاکٹر ملک حسن اختر کی تحقیق بھی یہی بتاتی ہے اور وہ لکھتے ہیں کہ:

''سائنس دان بھی آہستہ آہستہ وحدت الوجود کی طرف آ رہے ہیں، لہٰذا ابن عربی نے آج سے کئی سو سال پہلے ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو سائنس دانوں کی تحقیق سے بھی ثابت ہو گیا ہے افسوس کہ مسلمانوں نے تحقیق کی وادیوں سے منہ موڑ لیا اور یہ کام غیروں کے سپرد کر دیا''۔(۲)

ابن عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کا مدعا محض یہ ہے کہ حقیقت میں صرف ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کائنات اور اس کی کسی شے کی ہستی حقیقی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں صرف اِن معنی میں موجود

۱۔ ہارون یحیٰی، کائنات، نظریۂ وقت اور تقدیر، مترجمہ: ارشد علی رازی، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۲۰۰۲ء، ص ۶۱۔۶۲

۲۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم فکرین، ص ۹۶

ہیں کہ وہ ذاتِ باری کی ہستی کے آثار اور پرتو ہیں، ذاتِ باری کی ہستی سے علیحدہ اِن کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔

ذیل میں، وحدۃ الوجود کے بارے میں، ابنِ عربی کی کتابوں سے اُن کے چند نمائندہ اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں تا کہ اُن کا تصورِ حقیقت مطلق واضح ہو سکے:

☆ ''یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ذات ہے اور حق اپنی ذات عین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے، جس کے اسماء اور نسبتیں کثیر ہیں''۔(۱)

☆ ''وجودِ حقیقت واحد ہے اور اس کے برعکس جو بھی ہمیں حواس کے ذریعے محسوس ہوتا ہے مثلاً موجوداتِ خارجی اور جو عقل سے معلوم ہوتا ہے مثلاً خدا اور عالم، حق اور خلق کی دوئی اور حقیقت، وجود کا تکثر و تعدد یا دوئی نہیں بلکہ حق اور خلق ایک ہی حقیقتِ فرید اور عین واحد کے دو پہلو ہیں۔ اگر اس پر جہتِ وحدت سے نظر کیجیے تو اُسے حق پائیے گا اور حق کہیے گا اور اگر جہتِ کثرت سے دیکھیے تو خلق دیکھیے گا اور خلق کہیے گا''۔(۲)

☆ ''ظہور پانے والی ہر شے حق تعالیٰ کے وجود کی تجلّی سے ظاہر ہوئی ہے لہٰذا تمام اشیاء اُسی سے ہیں اور اُسی میں ہیں یعنی اس کے علم میں ہیں جو اس کی ذات کا عین ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمع، نامتناہی، مخلوقات کا جامع اور ان سب پر محیط ہے۔ مخلوقات اس کی ذات سمندر کی سطح پر اُٹھنے والی لہروں کی طرح ہیں''۔(۳)

☆ ''جو حقیقتِ واحد ہے، اس کی کوئی مثل ہے نہ ضد پس عارف کون امکانی کو جو مفارقت اور کثرت کا مبدا ہے، معدوم دیکھتا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتا مگر ذاتِ حق کہ عین وحدت ہے۔ بنا بریں یہاں غیر تو موجود ہی نہیں ٹ نہ کوئی واصل ہے نہ موصول، کوئی مبائن ہے نہ مفارق کیونکہ ہر شئے حق تعالیٰ کی وحدت حقیقی کے عین میں فنا ہوگئی ہے سو دل کی آنکھوں سے دیکھنے والا عارف عینِ حق کے سوا کچھ نہیں دیکھتا''۔(۴)

☆ ''ممکنات اپنے عدم اصلی سے جُڑے ہوئے ہیں اور وجود حقیقی سے بے بہرہ ہیں کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے اور وہی ہے جو اعیان کے اقتضا اور ممکنات کی ذات کے مطابق ظہور کرتا ہے اور تعیّن پذیر ہوتا ہے چنانچہ تمام ممکنات اور مخلوقات اس کی ذات کے تعینات، مظاہر اور شؤن ہیں اُسی کا وجود حقیقی اور وحدا ہے''۔(۵)

☆ ''پس عالم وجود میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں اور خدا کو خدا کے سوا کوئی شناخت نہیں کر سکتا اور اس حقیقت کو وہی دیکھ سکتا ہے، جس نے بایزید کی طرح ''انا اللہ'' اور ''سبحانی'' کہا ہو''۔(۶)

☆ ''محققین کے نزدیک یہ چیز ثابت ہے کہ صفحۂ ہستی پر خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور اگرچہ ہم بھی موجود ہیں تاہم ہمارا وجود اس کی وجہ سے ہے اور جو وجود غیر کی وجہ سے ہو وہ عدم کے حکم میں ہوتا ہے''(۷)

۱۔محی الدین ابن عربی، فتوحاتِ مکیہ، جلد ۳، مترجمہ: صائم چشتی، فیصل آباد، علی برادران، ص ۵۲۵

۲۔ابنِ عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۷۹۔۸۸

۳۔ایضاً، ص ۸۸

۴۔ایضاً، ص ۹۳

۵۔ایضاً، ص ۱۷۲

۶۔ابنِ عربی، فتوحاتِ مکیہ، جلد اوّل، مترجمہ: صائم چشتی، ص ۲۲۷

۷۔ایضاً، ص ۲۶۳

☆ ''اور اس کا وجود عین اس کی ذات ہے اور اس کی ذات کے اثبات کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں جبکہ اس کے علاوہ کسی چیز کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے پس وہ (چیز) موجود ہے اور اس کا وجود ذات کے علاوہ کچھ نہیں۔ ممکن واجب بالذات کا محتاج ہے اور واجب کے لیے ممکن کے علاوہ استغنائے ذاتی ہے اس کا نام اللہ ہے اور اس کا تعلق اس کی ذات سے ہے اور تمام محقق حقائق سے ہے خواہ ان کا وجود ہو یا عدم''۔(۱)

☆ ''پس صرف اور صرف حق تعالیٰ کا وجود خالص باقی ہے جو عدم میں نہیں آیا اور جو وجود عدم سے آیا بنفسہ عین الوجود ہے اور یہ وجودِ عالم ہے۔ حق یہ ہے کہ وجودِ حق تعالیٰ اور وجودِ عالم، دونوں وجودوں کے درمیان نہ تو علیحدگی ہے اور نہ ہی امتداد مگر یہ ہم مقدر ہے جو علم کے لیے محال ہے اور اس سے کوئی چیز باقی نہیں مگر یہ کہ وجود مطلق و مقید اور وجود فاعل و وجود منفعل۔ حقائق یہی کچھ عطا کرتے ہیں''۔(۲)

یوں شیخ اکبر کے نزدیک:

''باری تعالیٰ کائنات کا موجد ہے، مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ہستی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنادیا ہے، جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہوگئی ہیں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے، اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ کسی کی ایجاد کی ہوئی ہے، نہ عطا کی ہوئی۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ واقع میں اگر وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی جتنی وجود صفات اور احوال ہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذاتِ باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہنا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے نہ وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہوسکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ خود ذاتِ باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہوسکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کرلیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذاتِ باری ہے۔ صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذاتِ باری سے علیحدہ اس کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ (۳)

ڈاکٹر محسن جہانگیری، ابن عربی کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

''ابن عربی کا خیال یہ ہے کہ حقیقتِ وجود اصل ہے، تمام آثار کا منشاء ہے، بالذات دافع عدم ہے، خیرِ محض ہے، واحد ہے اور اس کی وحدت شخصی ہے نوعی نہیں، ذاتی ہے عددی نہیں، جملہ شروط سے آزاد ہے؛ حتیٰ کہ شرطِ اطلاق سے بھی، تمام قیود سے مطلق ہے حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی، علمائے معقولات نے کلی طبیعی کے بارے میں جو کہا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی وجود واحد ہے، اور موجود یعنی موجودہ قائم بالذات جو حقیقتِ وجود کا پانے والا ہے ''وجدان الشئ نفسہ'' کی قبیل سے ہے اور واحد ہے۔ حقیقتِ وجود و موجود مذکورہ معنی کے مطابق حق تعالیٰ سے عبارت ہے جو وجودِ صرف، وجودِ خالص اور وجودِ ذاحب ہے، خیرِ محض ہے اور تمام قیود و شروط سے ماوراء ہے۔ جملہ آثار کا مبدأ و منشاء ہے، پس

۱۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، جلد اوّل، مترجمہ: صائم چشتی، ص ۱۵۷

۲۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۲۴

۳۔ محمد عبدالسلام خان، ابن عربی کا نظریۂ وحدتِ وجود مشمولہ: نقوش، قرآن نمبر جلد ۴، ص ۲۳۲

عالمِ ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود اور ایک ہی موجود ہے، اور وہ حق تعالیٰ کے سوا وجودِ صرف اور موجودِ حقیقی کوئی نہیں۔ غرض یہ حقیقت بحث اور یہ حق واحد شئون واطوار اور تجلّیات اور تعینات میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرتبہٴ عالم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے پیرہن میں، مرتبہٴ ذہنی اور مرتبہٴ خارج میں مظاہر اعیان اور موجوداتِ خارجی میں ظہور کرتی ہے اور اس ظہور وتجلّی اور تعین وتطور کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پس حق بھی ہے اور خلق بھی، ظاہر بھی متحقق ہے اور مظاہر بھی، وحدت بھی درست ہے اور کثرت بھی القصہٴ وجودِ حق ذات وجود ہے اور موجودِ حقیقی . . خلق کا وجود اُس کی تجلّیات اور ظہور کا نام ہے اور ظہور کا نام ہے۔ یہاں خلق بمعنی تجلّی وظہور ہے۔ ظاہر ایک ہے اور مظاہر کثیر۔ وحدت ذات اور حقیقتِ وجود میں پائی جاتی ہے جب کہ کثرت اُس کی جلوہ گاہ یعنی مظاہر ہیں''۔(۱)

کثرت کے بارے میں ابنِ عربی کے خیالات سے بعض اصحاب نے از خود اس کے موہوم ہونے کا مفہوم اخذ کرلیا ہے اور یہ فیصلہ صادر کردیا ہے کہ اس طرح چونکہ حق اور خلق، ظاہر اور مظاہر، رب اور عالم میں تمیز اُٹھ جاتی ہے، لہٰذا یہ حلول واتحاد اور کفر والحاد ہے۔ جب کہ ایسا نہیں۔ ابنِ عربی کے نزدیک کثرت واقعتاً موجود ہے اور وجودِ عالم اپنے مرتبے میں متحقق ہے اور حق تعالیٰ کی ذات نے مرتبہٴ خلق میں تنزل نہیں کیا اور مخلوق سے وحدت پیدا نہیں کی اور اس کا عین نہیں بنا۔ لہٰذا ابنِ عربی لکھتے ہیں کہ:

''بندہ اور رب ہر ایک اپنی ذات کے لیے کمالِ وجود میں ساتھ ہیں۔ پس باوجود اس زیادتی اور کمی کے عبد ہمیشہ عبد اور رب ہمیشہ رب ہے''۔(۲)

ابنِ عربی کے سخت ترین مخالف، ابنِ تیمیہ بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ ابنِ عربی کے ہاں ظاہر اور مظاہر میں فرق موجود ہے:

''وجودی صوفیا میں ابنِ عربی سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں، کیونکہ وہ ظاہر و مظاہر میں تمیز کرتے ہیں اور اُن عبادات کے بجالانے کا حکم دیتے ہیں جن کی تاکید اکثر مشائخ نے کی ہے''۔(۳)

ابنِ عربی کا مدعا صرف یہ ہے کہ یہ کائنات اور اس کی کثرت اُسی ذاتِ مطلق کا ظل ہے اور اس کثرت کا ظہور اُسی ذاتِ مطلق کا ظل ہے اور اس کثرت کا ظہور اُسی حقیقتِ مطلق کے ظہور سے ہے۔ ابنِ عربی جب حق اور خلق کو ایک دوسرے کا عین کہتے ہیں تو اس ''عین'' سے وہ لغوی معنی مراد نہیں لیتے؛ حضرت پیر سیّد مہر علی شاہ صاحب کے ارشاد کے مطابق:

''لوگوں کو حضرت شیخ ابنِ عربی کی اس عبارت سے وہم ہوا ہے کہ اس سے خالق ومخلوق کا اتحاد لازم آتا ہے مگر حاشا وکلا شیخ کی مراد ہرگز یہ نہیں کیونکہ لفظ عین کے دو معانی ہوتے ہیں، ایک یہ کہ کہا جائے کہ فلاں چیز اپنا عین ہے۔ مثلاً الانسانُ انسانٌ اور دوسرے یہ کہ کسی چیز کا قیام اور تحقق اور چیز سے ہوا کہ اگر وہ نہ ہوتی تو اس کا وجود نہ ہوتا یعنی 'ما بہ الموجودیت' اور یہاں شیخ نے یہی معنی لیے ہیں کہ اگر واجب الوجود کا تعلق مخلوقات سے قطع تصور کیا جائے تو مخلوق کا فی

۱۔ محسن جہانگیری، ڈاکٹر، محی الدین ابن عربی۔ حیات وآثار، مترجمین: احمد جاوید، سہیل عمر، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۹ء، ص ۲۶۸۔۲۶۹۔

۲۔ محی الدین ابن عربی، فتوحاتِ مکیہ، جلد ۳، مترجمہ: صائم چشتی، ص ۱۱۴

۳۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۶، ۱۷

نفسہ کوئی وجود نہ ہوگا''۔(۱)

طارق مجاہد لکھتے ہیں:

''یہاں یہ بات نظر میں رہنا چاہیے کہ صوفیۂ کرام بالخصوص وجودی صوفیہ کی عینیت اور فلاسفہ کی عینیت میں فرق ہے۔ ناقدینِ وحدت الوجود کو اس عینیت کی وجہ سے مغالطہ ہوا ہے۔ وجودی صوفیہ کے نزدیک کائنات میں ہر شے متعین ہے اس لیے ہر شے غیرِ خدا ہے۔ اسی غیریت کی بنا پر من و تو یا خدا اور خودی میں امتیاز پیدا ہوتا ہے''۔(۲)

ابن عربی، نظریۂ وحدۃ الوجود کی روشنی میں، ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اپنا عقیدہ یوں بیان کرتے ہیں:

''وہ ہے اس کے ساتھ نہ قبل ہے نہ بعد، نہ فرق ہے نہ تحت، نہ قریب ہے نہ بعید نہ وحدت ہے نہ تقسیم نہ کیسے ہے نہ کہاں ہے اور نہ کب اور نہ زماں ہے، نہ لحظہ نہ عمر، نہ ہستی ہے نہ جہان (جگہ)، وہ اب بھی وہی ہے جو وہ تھا، وہ احد بے وحدت ہے، وہ فرد بے فردیت ہے۔ وہ اسمِ الاسماء کا مرکب نہیں۔ اس لیے کہ اس کا اسم بھی وہ (ھو) ہے اور اس کا مسمّٰی بھی وہ (ھو) ہے''۔(۳)

ظاہر ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے متعلق، علامہ اقبال اور تمام مسلمانوں کو اس تصور سے اتفاق ہے۔ کائنات کے بارے میں ابنِ عربی کا عقیدہ یہ ہے کہ انھیں کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں، نہ کائنات سے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے، بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلافِ واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب وعوامل انھیں مختل اخلافِ واقع بنا دیتے ہیں۔ لہٰذا وہ فرماتے ہیں:

''جب اللہ نے باختیار اپنے اسماء حسنی کے چاہا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہے کہ اسماء کے اعیان کو اور اگر چاہو تو کہو کہ اپنے عین ایسے جامع مخلوق میں معائنہ کریں جو تمام شان اس کو باعث وجود سے متصف ہونے کے محیط ہو اور اس مخلوق کے جامع سے اللہ کا سر اسی کو ظاہر ہو اللہ تعالیٰ نے تمام عالم کو مثل ایک درست کی ہوئی صورت میں بنایا تھا جس میں روح نہ تھی پس وہ آئینہ بے جلا کے تھا اور حکم الٰہی کی شان یہ ہے کہ جب کسی محل کو درست کیا تو روح الٰہی قبول کرنے کو مستعد ہو گیا اور اس کو اس میں پھونکنے کو تعبیر کیا ہے اور پھونکنا سوائے اس کے نہیں ہے کہ وہ درست کی ہوئی صورت فیضان تجلی دائمی کے قبول کرنے کی جو ہمیشہ رہا اور جو ہمیشہ رہے گا، استعداد حاصل کر لیتی ہے۔

پس یہ امر آئینہ عالم کی جلا اور صیقل کو متقضی ہوا۔ پس آدم خود اس آئینہ کی جلا اور اس صورت کے بعض قویٰ ہوئے، جس کو صورت عالم کہتے ہیں اس صورت کو قوم کا اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کرتے ہیں اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عالم کی صورتوں کی اصل جو اس کے ارواح کے لیے قابل ہے، کیا ہے۔ پس اسی مذکور کا نام انسان اور خیفہ رکھا

۱۔فیض احمد فیض، مولانا، مہرِ منیر، لاہور، پاکستان انٹرنیشنل پرنٹرز، ۱۹۸۵ء، ص ۳۶۸

۲۔طارق مجاہد جہلمی، الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ نو ایک اور مطالعہ مشمولہ: اقبالیات، جلد ۴۷، شمارہ ۱، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۶ء، ص ۲۰

۳۔ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۳۲۴

گیا۔ پھر سبب اس کی عام خلقت کے جو مراتب عالم کو شامل اور کل حقائق کو اس کے محتوی ہونے کے اس کو انسان کہتے ہیں اور وہ حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ انسانی یعنی مردم چشم کے ہے جس سے دیکھا جاتا ہے کہ اسی کو بصر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی واسطے ان کا نام انسان ہوا کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے خلق کی طرف نظر کی پھر ان پر رحم فرمایا۔ پس وہ حادث ازلی اور خلقت دائمی وابدی ہے اور وہ کلمہ فاصل و برزخ ہے اور اسی کے وجود سے عالم پورا اور کامل ہوا''۔(۱)

اس طرح ابنِ عربی کے خیال میں بس خدا ہی موجود تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ پھر جب اُس نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا تو کائنات کو خلق کر دیا اس میں اپنے آپ کو دیکھا۔ اُس نے اپنی مختلف صفات کو مختلف مظاہر میں ظاہر کیا۔ ابن عربی کے نزدیک انسان کی تخلیق اس طرح ہوئی کہ اُس کے وجود نے اپنے آپ اپنے اندر یہ استعداد پیدا کر لی۔ پھر انسان کائنات کی تمام مخلوقات میں اعلیٰ ترین ہستی قرار پایا کیونکہ اسی کے ذریعے ذاتِ باری نے اپنے آپ کو دیکھا۔ ابنِ عربی کہتے ہیں کہ جب ساری کائنات میں خدا کا جلوہ ہے تو پھر تمام اشیاء میں اُسی کی ذات جلوہ گر ہوئی مگر ..... خدا کی ذات کا مظہر ہونے کے باوجود کوئی شے بھی مکمل طور پر اُس کی ذات کا اظہار نہیں کرتی کیونکہ وہ اپنے مختلف اسماء وصفات کے ذریعے کائنات کی مختلف چیزوں میں ظاہر ہوا ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر شے میں کسی نہ کسی حد تک اللہ تعالیٰ کی ذات کا عکس موجود ہے:

''عارف کامل وہی ہے جو ہر معبود کو حق تعالیٰ کا مظہر جانے اور سمجھے کہ حق تعالیٰ کی عبادت ہی ان میں ہوئی ہے اور اس سبب سے لوگوں نے ہر مظہر الٰہی کا نام الہ ان کے خاص نام کے ساتھ رکھا ہے اور وہ خاص نام یہ ہیں پتھر یا درخت، یا حیوان یا انسان یا ستارہ، یہ نام ان کے تشخصات کے اعتبار سے ہیں''۔(۲)

علامہ اقبال بھی اس نظامِ عالم کی اصل، خودی یعنی ''انائے مطلق'' کو قرار دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ کائنات اپنے وجود میں ''انائے مطلق'' کی مرہونِ منت ہے۔ یہ کائنات خدا سے نکلی ہے۔(۳) اس طرح یہ کائنات خدا تو نہیں لیکن اُس سے جدا بھی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کائنات حقیقتِ مطلق ہی کی ذات وصفات کی تجلیات کا پرتو ہے؛ اس کے سوا کچھ نہیں۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او غیرِ او پیداست از اثباتِ او

۱۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجم: حافظ برکت اللہ، ص ۱۲۳

۲۔ ایضاً، ص ۳۹۰

۳۔ دیکھیے ''اسرارِ خودی'' کی فصل:

''در بیان اینکہ اصلِ نظامِ عالم از خودی است و تسلسلِ حیاتِ تعیناتِ وجود بر استحکامِ خودی انحصار دارد'' کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۲۔۱۴ نیز مقالہ ہذا باب نمبر ۲ میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث بالخصوص صفحہ نمبر تا جہاں اس فصل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

در جہاں تخمِ خصومت کاشت است | خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را | تا فزاید لذتِ پیکار را(۱)

اقبال اپنے چوتھے خطبے ''انسانی خودی اس کی آزادی اورلافانیت'' میں لکھتے ہیں:

''مادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمتر خودیوں کی ایک بستی ہے جن میں سے باہمی عمل اور میل جول کے ایک خاص درجۂ ارتباط پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کی طلب گار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکتفی ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے۔ کمتر خودیوں سے برتر خودی کا نکلنا برتر خودی کے وقار اور اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا مبدا اہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص طبیعی بھی تسلیم کرلیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پیدائش اور نشوونما کے بنیادی عنصر میں تحویل ہوسکتی ہے۔ بروزی ارتقاء کا نظریہ رکھنے والوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تعلیم ملتی ہے کہ ارتقایافتہ شے اپنی ہستی کے اعتبار سے ایک پہلے سے عقل میں نہ آنے والی اور نادر حقیقت ہے جسے میکانکی انداز میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ یقیناً ارتقاء حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبہ کا رجحان حاصل کر لیتا ہے اور بالآخر وہ اس مادہ پر مکمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خودمختار ہوسکتا ہے۔ خالص طبعی سطح کی ایسی کوئی شے نہیں جو محض مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے تخلیقی مرکب کی تشکیل کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جیسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لیے ایک ماوراہستی کی احتیاج ہو۔ مطلق خودی، جو نمو پانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ''ھُوَ الاوّل والاخر والظاہر والباطن'' (۵۷:۳) وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی''۔(۲)

اسی طرح خطبہ سوم ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں فرماتے ہیں:

''میں نے حقیقت مطلقہ کو ''انا'' کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲۔۱۳

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۳۰

ہے''۔(۱)

نیز وہ خطبہ دوم میں کہتے ہیں:

''قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق غنی عن العٰلمین ہے۔اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوندی میں محض ایک لمحہ گزراں ہے۔اس کا ''میں ہونا'' تو خود منحصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَیۡسَ کَمِثۡلِہٖ شَیۡءٌ وَ ہُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ (۴۲:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے۔

اب نفس، کردار کے بغیر نا قابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔فطرت کا ذات الہٰیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے۔''(۲)

یوں اقبال اور ابن عربی کے خیالات باہم مترادف دکھائی دیتے ہیں۔ابن عربی نے ''فتوحاتِ مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' میں عقلی و نقلی دلائل کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ کائنات حق تعالیٰ کے اسماو صفات کی تجلی ہے۔اقبال حق تعالیٰ کے لیے اگرچہ ''انائے مطلق'' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں مگر پہنچے وہ بھی اسی نتیجے پر ہیں کہ یہ کائنات انائے مطلق ہی کی جلوہ گری ہے جو ہر آن نئی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ مادی سالمات کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی شعور کی آزادانہ حرکت تک، انائے مطلق ہی کا جلوہ یا تجلی ہے۔ یہ سب کچھ بذاتِ خود کچھ نہیں۔ ہر تخلیق ایک ''انا'' ہے، ہر ''انا'' ایک آن اور ہر آن انائے مطلق یعنی حقیقتِ مطلق کی شان یا جلوہ گری ہے۔

اسلامی صوفیاء کی طرح، ابن عربی اور اقبال کے نزدیک بھی قلبِ انسانی ہی تجلی الٰہی کا مرکز ہے۔انسان اپنے من (خودی) میں ڈوب کر اور اپنے نفس کو پہچان کر رب کو بھی پہچان سکتا ہے اور اپنی ذات کے مشاہدے سے، ذاتِ الٰہی کا مشاہدہ بھی کرسکتا ہے۔لہٰذا ابن عربی لکھتے ہیں:

''اور جب اس کی نسبت اس ذات کی طرف ہوئی جس سے وہ اس ذات کے سبب سے ظاہر ہوا ہے تو ہو مقتضی ہوا کہ کل چیزوں اسماء اور صفات میں سوائے وجوبِ ذاتی کے اسی کی صور پر ہو۔ کیونکہ وہ حادث کو صحیح نہیں ہے اگر چہ یہ بھی در جب الوجود ہے لیکن اس کا وجود بغیرہ ہے بنفسہ نہیں ہے۔ پھر تم جانو کہ جب اس کا ظہور اسی کی صورت پر ہوا، جیسا کہ ہم نے تم کو اس سے کہا، تو اللہ تعالیٰ نے ہم لوگوں سے اپنی ذات کے علم کو حادث کے نظر پر محول کیا چنانچہ رسول اللہ نے فرمایا کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے پرودگار کو پہچانا اور خدا نے ذکر کیا ہے کہ ہم نے اپنی نشانیاں تم

۱۔تجدید فکریات اسلام،ص۹۲

۲۔ایضاً،ص۷۰

لوگوں میں دکھائی ہیں۔ پھر ہم لوگ اپنے نفس سے اس پر استدلال کرتے ہیں اور ہم لوگ اس کو کسی وصف سے متصف نہیں کرتے جب تک کہ ہم خود اس وصف سے متصف نہ ہوں سوائے وجود ذاتی کے جو خدا ہی کے ساتھ مختص ہے اور جب ہم نے اس کو اپنے صفات اور منشاء سے پہچانا تو ان سب چیزوں کی اس کی طرف نسبت کی جو ہماری طرف منسوب ہیں سوائے نقصانات کے جب ہم اسے مشاہدہ کریں تو اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتے ہیں اور جب باری تعالیٰ ہم کو مشاہدہ کرتا ہے تو وہ اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتا ہے''۔(۱)

اقبال کا تصور بھی بعینہٖ یہی ہے۔(۲) بلکہ اُن کے تو تمام تر فلسفے کی بنیاد یہی تصور ہے۔

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن (۳)

ان اشعار میں بھی ہے صرف انداز بیان کا فرق ہے۔

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی — کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی — تلاش خود کنی جز او نیابی (۴)

نہ او را بے نمودے ما کشودے
نہ ما را بے کشود او نمودے (۵)

ترا گفتم کہ ربط جان و تن چیست
سفر در خود کن و بنگر کہ من چیست (۶)

مشو غافل کہ تو او را امینی
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی (۷)

ابنِ عربی کے نزدیک انسانی نفس کے لیے ذاتِ باری تعالیٰ کا مکمل ادراک ممکن نہیں فرماتے ہیں:

''ہم لوگ اپنے وجود میں کس طرف محتاج ہیں اور بسبب ہمارے امکان کے میرا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ میری حاجت کے مثل سے غنی ہے اور بے پردہ ہے اسی واسطے اس کے لیے ازل اور قدم ہے وہ جانتا ہے کہ احتیاج کے

۱۔ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۱۷۰

۲۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''خودی'' کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۴۹

۳۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۶۷

۴۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۲۲

۵۔ایضاً، ص ۵۵۲

۶۔ایضاً، ص ۵۵۳

۷۔ایضاً، ص ۵۵۴

سبب سے وہ اپنے بنانے والے سے متمیز ہے لیکن وجوب ذاتی میں، جو خاص خدا کے لیے ہے عالم کو کچھ حصہ نہیں ہے۔
پس وہ حق تعالیٰ کو بہ اعتبار وجوب ذاتی کے کبھی ادراک نہیں کرسکتا چنانچہ بندے اور خدا میں فرق یہ ہوا کہ بندہ خدا کا محتاج ہے اور اس کی مخلوق ہے جبکہ خدا اس کا محتاج نہیں ہے، وہ غنی ہے۔ نیز یہ کہ بندے میں خدا کی صفات نہیں ہیں، اس لیے جب وہ اسے جانتا ہے تو پوری طرح نہیں جان سکتا''۔(۱)

اسی طرح ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''حکماء متقدین اور ارباب فکر ونظر اور متکلمین جنھوں نے نفس کی ماہیت اور حقیقت پر کلام کیا ہے تو ان میں سے کوئی شخص اس کی حقیقت پر آگاہ نہیں ہوا اور نظرِ فکری کبھی اس کی ماہیت کو دیکھ ہی نہیں سکتی اور جس نے نظرِ فکری سے اپنے نفس کی ماہیت کا ادراک چاہا اس کی مثال ایسی ہے کہ ورم والے کو اس نے فربہ جانا اور ہیزم تر کو جو سلگنے کے قابل نہیں ہے اس نے جلانے کی نظر سے پھونکا''(۲)

اس طرح، ابن عربی کے نزدیک، ذاتِ الٰہی کا مکمل ادراک عقلِ انسانی کے بس میں نہیں، مگر وہ کہتے ہیں کہ وجدان (تجلی الٰہی) کے ذریعے، ذات الٰہی کا ادراک ممکن ہے۔ لہٰذا فرماتے ہیں:

''پس رسل علیہم السلام سے کوئی شخص زیادہ عقل والا نہیں ہے کیونکہ وہ معانی غیبیہ کو جناب الٰہی سے خبر کی صورت میں لائے ہیں پھر جس کو عقل نے ثابت کیا ہے اس کو انھوں نے بھی ثابت کیا ہے اور جس میں کہ عقل مستقل کام نہیں کرسکتی اس میں انھوں نے اپنے ادراک وجدان سے بڑھایا بھی ہے اور عقل اس کو یکسر محال بھی نہیں جانتی بلکہ تجلی الٰہی میں وہ خود اس کا اقرار کرتی ہے اور جب تجلی سے وہ خالی ہوتی ہے تو اپنے مشاہدات میں متحیر رہتی ہے''۔(۳)

علامہ اقبال بھی ابن عربی کی طرح یہی عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسانی عقل کی اہمیت تو ہے مگر حقیقتِ مطلق کے ادراک تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ اس کے لیے تو وجدان کی ضرورت ہے۔(۴)

وحدۃ الوجود (pantheism=حلول= اتحاد) کو ماننے والے لازماً جبر کو بھی مانتے ہیں کیونکہ یہ وحدۃ الوجود (حلول= اتحاد) کا لازمی نتیجہ ہے۔ ابنِ عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کے حلول اور اتحاد (Pantheism) سے مختلف ہونے کا اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ وہ جبری نہیں بلکہ قدری ہیں۔ وہ عمل کی اہمیت کا انکار نہیں کرتے۔ اُن کا ''انسانِ کامل'' مجبورِ محض نہیں بلکہ بااختیار ہے، ورنہ وہ تسخیرِ عالم کے قابل کہاں بن سکتا ہے۔ حیرت ہے کہ ابن عربی کے وحدۃ الوجود کو حلول اور اتحاد کا مترادف جان کر انھیں ''زندیق'' قرار دینے والے علماء نے یہ حقیقت کیوں فراموش کردی:

ابن عربی لکھتے ہیں:

۱۔ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۱۷۱

۲۔ایضاً، ص ۲۷۷

۳۔ایضاً، ص ۳۷۶

۴۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وجدان'' کی بحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

"خلافت سوائے انسان کامل کے کسی کو صحیح نہیں ہے اور اس خلیفہ کی صورت ظاہری عالم اور صورت عالم سے بنی ہے اور اسکی صورت پرمنی ہے اسی واسطے اللہ نے اس کی شان میں کہا ہے کہ میں اس کی شنوائی اور بینائی ہوتا ہوں اور یہ نہیں کہا کہ میں ان کی چشم و گوش ہوتا ہوں۔ پس اِن دونوں صورتوں میں فرق کرلو۔ اسی طرح وہ ہر موجودتِ عالم میں بقدر طلب اس موجود کے ہوتا ہے مگر کسی کے لیے مجموعی ظہور نہیں ہے جو خلیفہ کے لیے۔ پس مجموعی صفات کے ساتھ سوائے آدم کے کوئی فائز نہیں"۔(۱)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"جتنی چیزیں کہ عالم میں ہیں وہ بس انسان کامل کے زیر تسخیر ہیں اور جو اس کو جانتا ہے وہی جانتا ہے اور وہ جاننے والا انسان کامل ہے اور جو نہیں جانتا وہ نادان ہے"۔(۲)

علامہ اقبال بھی، ابن عربی کی طرح، نظریۂ جبر کے مخالف اور قدر کے قائل ہیں۔ اُن کے خیال میں اللہ نے بندے کو اپنی تقدیر خود بنا لینے کا اختیار دیا ہے۔ اس اختیار کو استعمال کر کے بندہ، انسان کامل بن کر کائنات کو تسخیر کر سکتا ہے۔ اُن کے نزدیک انسان خود مختار ہے اور اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے۔(۳) اللہ تعالیٰ مختار کل ہے مگر وہ انسان کے ارادوں میں دخل انداز نہیں ہوتا بلکہ اُس نے خود اپنے آپ پر پابندی عاید کر لی ہے کہ وہ انسان کے اعمال کا تعین خود نہیں کرے گا اور تمام چیزوں کا علم رکھنے کے باوجود انسان کے اعمال کا پیشگی علم نہیں رکھے گا کیونکہ اس طرح انسان کے اعمال طے ہو جائیں گے اور وہ مجبور محض بن کر رہ جائے گا۔(۴)

اس طرح علم الٰہی اور مسئلہ جبر و قدر کے ضمن میں اقبال اور ابن عربی کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ابنِ عربی کا قول ہے:

'الحق محسوس والخلق معقول'(۵)

یعنی حق تعالیٰ مدرک و محسوس (Percept) اور کائنات معنی و معقول (concept) ہے۔ مراد یہ کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے، خلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے ساتویں خطبے "کیا مذہب کا امکان ہے؟" میں، ابنِ عربی کے اس قول کے ذریعے کانٹ کے انکار مابعد الطبیعیات کی دلیل کو رد کیا ہے:

"کانٹ کے شئے بذاتہ اور شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطۂ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ سپین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا محسوس و مشہود، اور کائنات 'معقول' ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے

۱۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۷۲۔۷۳

۲۔ ایضاً، ص ۳۹۷

۳۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں "جبر و قدر" کے مباحث صفحہ ۲۲۵ تا ۲۹۴

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۳۲

۵۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، صفحہ ۱۲۸

زماں کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہوسکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں''۔(۱)

اس طرح اقبال، ابنِ عربی کے اس نظریے کے ذریعے، کانٹ کے انکارِ مابعدالطبیعیات اور انکارِ خدا کی دلیل کو نہ صرف رد کرتے ہیں بلکہ اسے مابعدالطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی دلیل کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں۔

ابن عربی کا مذکورہ قول، اُن کی کتاب ''فصوص الحکم'' میں ہے۔ چنانچہ وہ فص ''ہودیہ'' کے تحت لکھتے ہیں:

''بتحقیق حق تعالیٰ کی ذات ہر چھوٹے اور بڑے کا اصل سرچشمہ ہے اور چونکہ عبد سوائے ان اعضا اور قویٰ کے نہیں ہے لہٰذا عبد خلق متوہم میں مشہود ہے۔ پس مومنین اور کھونے اور پانے والوں کے نزدیک 'خلق معقول اور حق محسوس و مشہود' ہے اور ان دونوں فریقوں کے سوا جو لوگ ہیں ان کے نزدیک جو چیز منظور اور مشہود ہے وہ خلق ہے اور حق ایک عقلی چیز ہے جس کا خارج میں کوئی ظاہری حسی وجود نہیں۔ پس وہ لوگ بمنزلہ بھاری پانی کے ہیں اور گروہ اوّل جو حق کو محسوس و مشہود اور خلق کو معقول جانتے ہیں بمنزلہ اس پانی کے ہیں جسے پیاس بجھانے والا پانی کہا گیا جو پینے والے کے واسطے مزے دار ہے''۔(۲)

میکس اکبرآبادی، ابن عربی کے اس قول کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''ظاہر و باطن ہر دو کا ہونا اللہ ہی سے ہے اس کے سوا نہیں۔ یہ دکھائی دینے والا عالم جو خدا کا غیر محسوس ہوتا ہے جسے ماسوا کہتے ہیں، خدا کے علاوہ اور اس سے الگ نہیں ہے۔ غیریت اور کثرت جو محسوس ہوتی ہے وہ ہماری عقل کا کارنامہ ہے کہ ہم اسے خود مختار اور آزاد وجود کا حامل سمجھ لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے آپ نے فرمایا کہ 'الحق محسوس والخلق معقول' جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے خلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے''۔(۳)

یوں اقبال، ابنِ عربی کے اس نظریے کو، کہ اللہ تعالیٰ مجرد خیال، معقول یا عقلی انتزاع یعنی Concept نہیں بلکہ مدرک و محسوس یعنی Percept ہے، قبول کرتے ہوئے حقیقتِ مطلق کو مدرک و محسوس تسلیم کرتے ہیں اور کائنات کو اعتباری مانتے ہیں۔ یعنی یہ کائنات اور اس کی جملہ اشیا حقیقی اور قائم بالذات نہیں بلکہ یہ اپنے ہونے میں باری تعالیٰ کے وجود کی محتاج ہیں۔ یہ از خود موجود نہیں۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است (۴)

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۲۱۷

۲۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۱۵۰

۳۔ میکش اکبرآبادی، گلشن راز قدیم اور جدید، مشمولہ نقوش، اقبال نمبر۔ ا، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۱۶

۴۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۴۶

نیز فرماتے ہیں۔

بہ بزم ما تجلی ہاست بنگر
جہاں نا بید و او پیداست بنگر (۱)

خطبہ سوم ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں فرماتے ہیں:

''وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بُعد مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطۂ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبال اور کوئی بعد ہو۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطۂ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں''۔ (۲)

مزید لکھتے ہیں:

''ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزدی بسطامی کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا۔ ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطۂ نظر کے مطابق کہا:

''ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا۔ جواباً حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا ''اب بھی تو وہی صورت ہے جو اس وقت تھی''۔

یہ مادی دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا گویا فاصلے پر بیٹھا اس پر عمل پیرا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے''۔ (۳)

اقبال کائنات اور اس کے مظاہر کو ''باطلِ حق پیرہن'' کہتے ہیں۔

برسر ایں باطلِ حق پیرہن
تیغ لا موجود الا ھو بزن (۴)

''پیامِ مشرق'' میں لکھتے ہیں۔

نم در رگِ ایام زاشکِ سحرِ ماست
ایں زیر و زبر چیست؟ فریبِ نظر ماست (۵)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۵۰

۲۔تجدید فکریات اسلام، ص ۸۶

۳۔ایضاً، ص ۸۶۔۸۷

۴۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۴۰

۵۔ایضاً، ص ۲۹۱

نیز ارمغانِ حجاز میں رباعی ہے۔

تو اے ناداں! دِلِ آگاہ دریاب
بخود مثلِ نیا گاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب (۱)

یعنی کائنات میں حقیقی معنی میں صرف اور صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور وہ اللہ ہے۔ وہی حقیقتِ مطلق اور واجب الوجود ہے۔ یہ کائنات حق تعالیٰ کی ذات وصفات کی مظہر ہے۔ اس کا وجود مستقل بالذات اور حقیقی نہیں بلکہ عطائے خداوندی ہے۔ اس کا وجود ظلی ہے جو بظاہر موجود ومشہود ہے مگر اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ بالفاظِ دیگر حقیقی وجود صرف اور صرف ذاتِ واجب تعالیٰ کا ہے جبکہ کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن اُس حقیقتِ مطلقہ کی محتاج ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے کہ اقبال اور ابنِ عربی جس کے مؤید ہیں اور جس کا حلول، اتحاد، ویدانت اور نو فلاطونیت سے کوئی تعلق نہیں۔ (۲)

شیخ مجدّد الف ثانیؒ:

ابوالبرکات امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدّد الف ثانی، برِصغیر کے عظیم صوفی بزرگ، مفکرِ اسلام اور مصلحِ دین ہیں۔ (۳) علامہ اقبال، حضرت مجدّد الف ثانی کے بڑے معتقد اور آپؒ کی دینی وملی خدمات کے معترف تھے۔ آپ کے دِل میں شیخ احمد سرہندیؒ کے خیالات اور حاصلِ فکر کی بڑی قدر ومنزلت تھی۔ وہ شیخ مجدّد کی تجدیدِ دین بالخصوص اصلاح تصوّف سے بیحد متاثر تھے۔ اقبال جب بھی اپنی تحریر میں حضرت مجدّد الف ثانی کا ذکر کرتے ہیں تو اُس میں حسنِ عقیدت اور جذبۂ ادب واحترام کا رنگ نمایاں نظر آتا ہے۔

حاضر ہوا میں شیخِ مجدد کی لحد پر — وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے — اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اِسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے — جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان — اللہ نے بر وقت کیا جس کو خبردار (۴)

۱۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۹۵۱

۲۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "وحدۃ الوجود" کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۳۔تفصیل کے لیے دیکھیے:

ابوالحسن علی ندوی، سید، مولانا، تاریخ دعوت وعزیمت، حصہ چہارم، کراچی، مجلس نشریات اسلام، سن ندارد

۴۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۴۸۸۔۴۸۹

اقبالؔ نے جاوید نامہ میں اس تمنا کا اظہار کیا ہے کہ کاش نیٹشے شیخ احمد سرہندی کے عہدِ حیات میں ہوتا تا کہ اس کی نگاہِ فکر روحانی زندگی کا حقیقی جلوہ و جمال دیکھ سکتی۔

کاش بودے در زمانِ احمدے تا رسیدے بر سرورِ سرمدے (۱)

اپنے ساتویں خطبے ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' میں، اقبال نے شیخ مجدد الف ثانی کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں سترہویں صدی عیسوی کا عظیم مذہبی مفکر اور اسلامی تصوف کا عظیم مصلح کہا ہے۔(۲) سید سلیمان ندوی کے نام ۱۳۔نومبر ۱۹۱۷ء کے ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں:

''خواجہ نقشبند اور مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے۔ مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں مَیں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوّف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا''۔(۳)

حضرت مجدد الف ثانیؒ اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق میں ذات باری تعالیٰ کی کامل ماورایت اور اپنے پیش کردہ نظریۂ وحدۃ الشہود کے قائل ہیں۔ شیخ مجددؒ، وحدۃ الشہود کے سب سے بڑے داعی، شارح اور مبلغ ہیں۔ نظریۂ وحدۃ الشہود کو ابنِ عربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود کا ردِعمل سمجھا جاتا ہے۔ وحدۃ الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سالک یہ اعتقاد رکھے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں، تمام اشیا باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں۔(۴) جبکہ وحدۃ الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ دیگر موجودات معدوم نہیں ہیں بلکہ موجود ہیں البتہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے جس طرح دن کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔(۵) ڈاکٹر عبدالحق انصاری، وحدۃ الشہود کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

''شیخ مجدد کے فلسفہ کے مطابق وحدۃ الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا کائنات سے بالکل مختلف اور کلیتہً غیر ایک وجود ہے جو کسی بھی مفہوم میں کائنات کے ساتھ متحد نہیں اور نہ ہی اِن دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے''۔(۶)

زیرِ نظر تحقیق میں یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ ابنِ عربیؒ کے پیش کردہ اسلامی وحدۃ الوجود کا مدعا بھی ہرگز اتحاد اور حلول نہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی بھی وحدۃ الوجود کی انھیں توجیہات کے خلاف ہیں جو اسے حلول و اتحاد سے جا ملاتی ہیں،

۱۔کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۷۴۱

۲۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۲۲۷۔۲۲۸

۳۔محمد اقبال، اقبال نامہ، جلد اوّل، مرتبہ: شیخ عطاءاللہ، ص ۷۹

۴۔محمد مشتاق تجاوری، مفتی، ''صوفیہ کا تصورِ اللہ'' مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، ج۔۴، ص ۱۶۸

۵۔ایضاً، ص ۱۸۲

6 Abdul Haq Ansari, Dr., Sufism and Shariah, Lecester, U.K, Islamic Foundation, 1986, P-96.

ورنہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں، صرف لفظی نزاع ہے۔ شیخ مجددؒ کی اپنی تحریریں (مکتوبات) اور مقتدر علماء کی تطبیق اسی نتیجے پر پہنچاتی ہے۔ امام ربانی خود لکھتے ہیں کہ:

''جاننا چاہیے۔ کہ صوفیہ علیہ میں سے جو لوگ وحدت وجود کے قائل ہیں۔ اور اشیاء کو عین حق جانتے ہیں۔ اور ہمہ اوست کا حکم کرتے ہیں۔ اُن کی یہ مراد نہیں اشیاء حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہیں۔ اور تنزیہ تنزل کر کے تشبیہ بن گئی ہے۔ اور واجب ممکن ہوگیا ہے۔ اور بیچوں چون میں آ گیا ہے۔ کہ یہ سب کفر والحاد اور گمراہی و زندقہ ہے۔ وہاں نہ اتحاد ہے نہ عینیت نہ تنزل نہ تشبیہ فھو سبحانہ' الاٰن کما کان فسبحانہ' من لا یتغیر بذاتہٖ ولا فی صفاتہٖ ولا فی اسمٰئہٖ بحدوث الاکوان۔ اللہ تعالیٰ اب بھی ویسا ہی ہے جیسے کہ پہلے تھا پاک ہے وہ مالک جو موجودات کے حدث سے ذات وصفات واسماء میں متغیر نہیں ہوتا۔

حق تعالےٰ اپنی اسی صرافتِ اطلاق پر ہے۔ وجوب کی بلندی سے امکان کی پستی کی طرف نہیں آیا۔ بلکہ ہمہ اوست کے معنے یہ ہیں۔ کہ اشیاء نہیں ہیں۔ اور حق تعالےٰ موجود ہے۔ منصور نے جو انا الحق کہا۔ اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق کے ساتھ متحد ہوں۔ کہ یہ کفر ہے اور اس کے قتل کا موجب ہے۔ بلکہ اس کے قول کے یہ معنے ہیں۔ کہ میں نہیں ہوں۔ اور حق تعالےٰ موجود ہے۔

حاصل کلام یہ کہ صوفیہ اشیاء کو حق تعالےٰ کے ظہورات جانتے ہیں۔ اور حق تعالےٰ کے اسماء وصفات کے آئینے خیال کرتے ہیں بغیر اس بات کے کہ ان میں کسی قسم کا تنزل اور تغیر و تبدل ہو۔ جس طرح کسی شخص کا سایہ دراز ہو جائے۔ تو نہیں کہ سکتے کہ وہ سایہ اس شخص کے ساتھ متحد ہے اور عینیت کی نسبت رکھتا ہے۔ یا وہ شخص تنزل کر کے ظل کی صورت میں ظاہر ہُوا ہے بلکہ وہ شخص اپنی صرافت و اصالت پر ہے۔ اور تنزل و تغیر کی آمیزش کے بغیر ظل اس سے وجود میں آیا ہے ہاں بعض اوقات اُن لوگوں کی نظر میں جن کو اس شخص سے محبت ہوتی ہے۔ کمال محبت کے باعث سایہ کا وجود مخفی ہو جاتا ہے۔ اور شخص کے بغیر ان کو کچھ مشہود نہیں ہوتا۔ اس وقت اگر یہ کہدیں کہ ظل عین شخص ہے یعنی ظل معدوم ہے۔ اور موجود وہی شخص ہے۔ تو ہوسکتا ہے۔ اس تحقیق سے ثابت ہُوا۔ کہ اشیاء صوفیہ کے نزدیک حق تعالےٰ کے ظہورات ہیں۔ نہ حق تعالےٰ کا عین پس اشیاء حق تعالےٰ سے ہونگے۔

پس ان کے کلام ہمہ اوست کے معنے ہمہ از اوست ہونگے جو علماء کرام کے نزدیک مختار ہیں اور در حقیقت علماء کرام اور صوفیہ عظام کے درمیان کوئی نزاع ثابت نہ ہوگی۔ اور دونوں قولوں کا مآل ایک ہی ہوگا۔ البتہ اس قدر فرق ہے کہ صوفیہ اشیاء کو حق تعالےٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علماء اس لفظ سے بھی کنارہ کرتے ہیں۔ تاکہ حلول واتحاد کا وہم نہ پایا جائے۔ پس صوفیہ جو وحدت وجود کے قائل ہیں۔ حق پر ہیں۔ اور علماء بھی جو کثرت وجود کا حکم کرتے ہیں۔ حق پر ہیں۔ صوفیہ کے احوال کے مناسب وحدت ہے۔ اور علماء کے حال کے مناسب کثرت ہے۔ کیونکہ شرائع کی بنا کثرت پر ہے۔ اور احکام کا جدا جدا ہونا کثرت پر موقوف ہے۔ اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت اور آخرت کا ثواب و عذاب اسی کثرت سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جب حق تعالےٰ فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ (میں چاہتا ہوں کہ پہچانا جاؤں) کے

موافق کثرت کو چاہتا اور ظہور کو درست رکھتا ہے تو اس مرتبہ کا باقی رکھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اس مرتبہ کی ترتیب حق تعالیٰ کو محبوب اور پسندیدہ ہے۔ سلطان ذی شان کے لیے نوکروں چاکروں کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس کی عظمت و کبریا کے لی ذلت واحتیاج اور انکسار درکار ہے۔ وحدت وجود کا معاملہ اگر چہ حقیقت کی طرح ہے۔ اور کثرت کا معاملہ اس کے مقابلہ میں مجاز کی طرح اسی، واسطے اُس عالم کو عام حقیقت کہتے ہیں اور اس عالم ک دعالم مجاز۔ لیکن چونکہ ظہورات حق تعالیٰ کو محبوب اور پسندیدہ ہیں اور دائی اور ابدی بقا اشیاء کو عطا فرمائی ہے۔ اور قدرت کو حکمت کے لبادق میں ظاہر کیا ہے اور اسباب کو اپنے فعل کا روپوش بنایا ہے۔ اس لیے وہ حقیقت گویا متروک ہے اور یہ مجاز متعارف و مشہور ہے۔ نقطہ جوالہ اگر چہ حقیقت کی طرح ہے۔ اروہ دائرہ جو اس نقطہ سے پیدا ہوا ہے مجاز کی مانند ہے لیکن اس کی حقیقت متروک ہے۔ ارجو متعارف ہے۔ وہ مجازی ہے''۔(۱)

اس مکتوب کے غائر مطالعہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت مجدؒ دالف ثانی حقیقی اسلامی وحدۃ الوجود کے ہرگز مخالف نہیں نیز وجود وشہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ ان میں کوئی مشاہداتی نزاع اور اختلاف موجود نہیں۔ اس خط میں شیخ مجدؒ، جنھیں لوگ وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیتے ہیں، خود، وحدۃ الوجود پر کیے جانے والے اعتراضات رد کرتے ہوئے اس مسلک کی درست تشریح کرر ہے ہیں اور بتارہے ہیں کہ لوگ وجودیوں کے الفاظ اور پیرایہ سے غلط معنی اخذ کرتے ہیں۔ زیر نظر مکتوب میں یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ امامِ ربانی وحدۃ الوجود کو روحانی ارتقاء کا ایک مقام قرار دیتے ہیں اور اسے غلط نہیں کہتے۔ وہ خود بھی ایک طویل مدت تک اس دریائے وحدت میں غوطہ خودی کر کے نایاب موتی نکالتے رہے۔ وہ اپنے والدِ محترم کی سیرِ وجودی کا ذکر کرتے ہیں اور انھیں غلط نہیں کہتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ شیخ مجد روحانی ارتقاء کی منزلیں طے کرتے ہوئے اس سے اگلے مقام یعنی شہود پر پہنچ گئے جو وجود سے بہتر تھا۔ دراصل بات یہ ہے کہ:

''اکبری دورالی دمیں جاہل صوفیا اور علمانے وحدۃ الوجود کی غلط تعبیرات سے مسلمانوں میں جو غلط فہمیاں پھیلا رکھی تھیں اور اس سے اتحاد وحلول اور ہر شے کے خدا ہونے کی باتیں عام کرر کھی تھیں اور ان سے لوگوں کو بچانے کے لیے انھوں نے اس اصطلاح وحدۃ الوجود ہی کو بدل دیا اور اس کی جگہ وحدۃ الشہود کی اصطلاح کو رائج کر دی جس کا مقصود وہی ہے جو ثقہ وجودی صوفیا کہتے ہیں۔ جہاں تک ہر شے کے پس پردہ نور خدا کے متجلی ہونے کا تعلق ہے دونوں نے ایک ہی شے کا مشاہدہ کیا ہے۔ فرق مشاہدہ میں نہیں فرق اور مشاہدہ کی علمی تعبیر میں ہے۔ وجودی یہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی جن صفات کا اشیا میں انھوں نے مشاہدہ کیا ہے وہ ذات سے الگ نہیں۔ وہ انھیں ظہور ذات (یا عین ذات) کہتے ہیں۔ جب کہ شہودی صفات کو ذات کے ظہور کی بجائے انھیں ذات کا ظل کہتے ہیں۔ مقصود دونوں کا ایک ہی ہے صرف لفظی فرق ہے''۔(۲)

حضرت مجدؒ دالف ثانی ارتقائے سلوک کے تین مراحل طے کر کے وجود سے شہود یعنی وحدت سے ابدیت کی منزل

۱۔ مکتوب امام ربانی، مترجمہ قاضی عالم الدین، لاہور، ادارہ اسلامیات، س ن ندارد، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۴۴، ص ۱۵۳۔ ۱۶۰

نیز دیکھیے کتاب ہذا، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱، ص ۲۰۔ ۳۰

۲۔ الف۔ د۔ نسیم اقبال اور مسئلہ وحدت الوجود، ص ۸۷

تک پہنچے ہیں۔اس روحانی ارتقا کے مدارج کا ذکر وہ اپنے ایک خط میں یوں کرتے ہیں:

''فقیر کا اعتقاد لڑکپن سے اہلِ توحید کا مشرب تھا۔اور فقیر کے والد بزرگوار قدس سرّہ' بظاہر اسی مشرب پر ہوئے ہیں۔ اور باطن میں پوری پوری نگرانی حاصل ہونے کے باوجود مرتبہ بے کیفی کی جانب رکھتے تھے۔اِن کا اشتغال ہمیشہ اسی طریق پر رہا۔اور اس مضمون کے موافق کہ فقیہ کا بیٹا آدھا فقیہ ہوتا ہے۔فقیر کو اس مشرب سے ازروئے علم کے بہت فائدہ اور بڑی لذت حاصل تھی۔ یہاں تک کہ حق تعالیٰ نے محض اپنے کرم سے ارشاد و ہدایت کی پناہ والے حقائق و معارف کو جاننے والے۔ پسندیدہ دین کی تائید کرنے والے ہمارے شیخ اور مولیٰ اور قبلہ حضرت خواجہ محمد باقی قدس سرّہ' کی خدمت وصحبت نصیب کی۔اُور انھوں نے فقیر کو طریقہ علیہ نقشبندیہ تعلیم فرمایا۔اور اس مسکین کے حال زار پر بڑی توجہ فرمائی۔

اس طریقۂ علیہ کی مشق کے بعد تھوڑی مدت میں توحید وجودی منکشف ہوگئی۔اور اس کشف میں حد سے بڑھ کر زیادتی پیدا ہوئی اور اس مقام کے علوم و معارف بہت ظاہر ہوئے اور اس مرتبہ کے دقائق میں سے شائد ہی کوئی دقیقہ رہ گیا ہو۔جس کو فقیر پر منکشف نہ کیا ہو۔اور شیخ محی الدین ابن عربی کے معارف کے دقائق کو جیسے کہ چاہیے ظاہر فرمایا۔اُور تجلی ذاتی جس کو صاحب فصوص نے بیان فرمایا ہے اور اس کے سوا عروج کی نہایت نہیں جانتا۔اور اس تجلی کی شان میں کہتا ہے۔وَمَا بَعْدَہٗ ھٰذَا اِلَّا الْعَدَمُ الْمَحْضُ ۔اِس کے مابعد عدم محض کے سوا کچھ نہیں۔فقیر اس تجلی سے بھی مشرف ہؤا۔ اور اس تجلی کے علوم و معارف بھی جن کو شیخ خاتم الولایت سے مخصوص جانتا ہے۔مفصل معلوم ہئے اور سکر وقت اور غلبۂ حال اس توحید میں اس درجے تک پہنچا کہ بعض عریضوں میں جو حضرت خواجہ قدس سرہ' کی خدمت میں لکھے تھے۔اِن دو بیتوں کو جو سراسر سکر ہیں لکھا تھا۔

اے دریغا کیں شریعت ملّتِ اعمائی است	ملّتِ ما کافری و ملّت ترسائی است
کفر و ایماں زلف و روئے آں پری زیبائی است	کفر و ایماں ہر دو اندر راہ ما یکتائی است

ترجمہ

یہ شریعت احمقوں کا ہے طریقہ سر بسر	لیک مذہب ہے ہمارا کافروں کے دین پر
زلف اور رُو اُس پری کا کفر اور ایمان ہے	کفر اور ایماں ہمارے راہ میں یکسان ہے

اور یہ حال بہت مدت تک رہا اور مہینوں سے سالوں تک نوبت پہنچ گئی۔ناگاہ حق تعالیٰ کی عنایت بےغایت دریچۂ غیب سے میدان ظہور میں آئی۔اور بے چونی اور بے چگونی کے چہرہ ڈھانپنے والے پردہ کو دور کردیا۔وہ پہلے علوم جو اتحاد اور وحدت وجود کی خبر دیتے تھے زائل ہونے لگے۔اور احاطہ اور سریان اور قرب اور معیت ذاتیہ جو اس مقام میں ظاہر ہوئی تھی۔پوشیدہ ہوگئی۔اور یقینی طور پر معلوم ہوگیا کہ حق تعالیٰ کے علوم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں سے کوئی بھی نسبت ثابت نہیں۔حق تعالیٰ ان کی کوشش کی جزا دیوے اور حق تعالیٰ کسی چیز سے متحد نہیں ہے خدا خدا ہے۔اور عالم عالم۔حق تعالیٰ بیچون وبچگون ہے۔اور عالم سراسر چونی اور چگونی کے داغ سے داغدار ہے۔بیچون کو چون کا عین نہیں کہ سکتے۔

واجب ممکن کا عین اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہوسکتا۔ ممتنع العدم جائز العدم کا عین نہیں بن سکتا۔ حقائق کا انقلاب عقلی اور شرعی طور پر محال ہے۔ اور ایک کو دوسرے پر حمل کرنے کا ثبوت کلی طور پر ممتنع ہے۔

تعجب ہے کہ شیخ محی الدین اور اس کے تابعدار حق تعالیٰ کی ذات کو مجہول مطلق کہتے ہیں۔ اور کسی حکم کے ساتھ اس کو محکوم علیہ نہیں جانتے ہیں۔ اور باوجود اس کے احاطہ ذاتی اور قرب اور معیت ذاتی ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ حکم حق تعالیٰ کی ذات پر ہے۔

پس بہتر وہی ہے جو علمائے اہل سنت و جماعت نے بیان کیا ہے کہ قرب علمی اور احاطہ علمی ہے۔ اور توحید وجودی کے مشرب کے مخالف علوم و معارف کے حاصل ہونے کے وقت یہ فقیر بہت بے قرار ہوا۔ کیونکہ اس توحید سے بڑھکر اور کوئی اعلیٰ امر نہ جانتا تھا۔ اور عاجزی اور زاری سے دعا کرتا تھا کہ یہ معرفت زائل نہ ہوجائے یہاں تک کہ سارے حجاب سامنے سے زائل ہوگئے۔ اور کما حقہٗ حقیقت منکشف ہوگئی۔ اور معلوم ہوگیا کہ عالم ہر چند صفائی کمالات کا آئینہ اور اسمائے ظہورات کا جلوہ گر ہے۔ لیکن مظہر ظاہر کا عین ظل اصل کا عین نہیں ہے۔ جیسے کہ توحید وجودی والوں کا مذہب ہے''۔(۱)

اس طرح حضرت مجدّد الف ثانی مقام وجود سے مقامِ شہود تک پہنچے ہیں اور پہلے مقام یعنی وحدۃ الوجود کی تغلیط یا مذمت نہیں کی۔ شیخ مجدد نے جو وجود کی جگہ شہود کی اصطلاح استعمال کی ہے تو یہ اُن کے دور کا تقاضا تھا کہ جب جاہل اور نام نہاد صوفیاء وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر و تشریح کر کے اسے حلول و اتحاد کا مترادف قرار دے رہے تھے۔ (۲) اور یوں توحید کی پاکیزہ فضا کو مکدر کر رہے تھے۔ امامِ ربانی نے وحدۃ الوجود کی بجائے وحدۃ الشہود کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے وحدۃ الوجود کی درست تعبیر و تشریح کر کے اس عمل کو روکنے میں اہم کردار ادا کیا، ورنہ اِن دونوں نظریات میں کوئی بنیادی اختلاف موجود نہیں ہے۔ حضرت مجدّد الف ثانیؒ بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں، لہٰذا فرماتے ہیں:

''جاننا چاہیے کہ سابقہ تحقیق سے واضح ہوا کہ صوفیہ جو کلام ہمہ اوست کے قائل ہیں عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ متحد نہیں جانتے اور حلول و سریان ثابت نہیں کرتے بلکہ ظہور ظلیت کے اعتبار سے حمل کرتے ہیں نہ وجود و تحقیق کے اعتبار سے۔ اگرچہ ان کی ظاہر عبارت سے اتحاد وجودی کا وہم گزرتا ہے لیکن ہرگز ہرگز ان کی یہ مراد نہیں کیونکہ یہ کفر و الحاد ہے جب ایک دوسرے پر حمل کرنا باعتبار ظہور کے ہے نہ باعتبار وجود کے تو پھر ہمہ اوست کے معنی ہمہ از اوست ہیں کیونکہ شیئے کا ظل اس شیئے سے پیدا ہوتا ہے اگرچہ غلبہ حال میں ہمہ اوست کہتے ہیں لیکن درحقیقت اس عبارت سے ان کی مراد ہمہ از اوست ہے''۔(۳)

اس طرح شیخ مجدّد کے نزدیک:

''پس صوفیہ جو وحدت وجود کے قائل ہیں حق پر ہیں اور علماء جو کثرت وجود کا حکم کرتے ہیں حق پر ہیں۔ صوفیا کے احوال

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اوّل، مکتوب ۳۱، ص ۷۴۔۷۶

۲۔ آج بھی کچھ لوگ اسی تعبیر و تشریح کا سہارا لے کر وحدۃ الوجود اور اسلامی تصوف کے خلاف غلط فہمیاں پھیلا رہے ہیں۔

۳۔ مکتوب امام ربانی، دفتر سوم۔

کے مناسب وحدت ہے اور علماء کے حال کے مناسب کثرت ہے کیونکہ شرائع کی بنا پر ہے اور احکام کا جدا جدا ہونا کثرت پر موقوف ہے انبیاء علیہا الصلواۃ والسلام کی دعوت اور آخرت کا ثواب کثرت پر موقوف ہے''۔(۱)

مقتدر علماء اور صوفیا کی تحقیق وتشریح بھی اس نتیجے پر پہنچاتی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں کوئی مقصدی اور مشاہداتی اختلاف نہیں ہے، اگر کچھ اختلاف ہے تو لفظی اور پیرائیہ بیان کا اختلاف ہے۔ لہٰذا حضرت عبدالحق محدث دہلوی ''رسالۂ وجود وشہود'' میں، حضرت شاہ ولی اللہ ''مکتوب مدنی'' میں، حضرت شاہ اسماعیل شہید ''عبقات'' میں اور مولانا اشرف علی تھانوی ''التکشف'' میں وجود وشہود کی اصطلاحات پر روشنی ڈالنے کے بعد اِن میں تطبیق پیدا کرتے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اِن دونوں کا مقصود ایک ہی ہے صرف لفظی نزاع ہے۔ لہٰذا حضرت شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

''ذوق صحیح سے ادراک ہوتا ہے کہ وجود ایک شے ہے قائم بنفسہ اور مقوم لغیرہ۔ یہ وجود منبسط ہے، جو صور موجودات اختیار کرلیتا ہے۔ اُس وجود میں تنزلات واقع ہوتے ہیں۔ وجود منبسط کے تنزلات دو قسم کے ہیں: ایک علمی دوسرے عینی۔ اس کے پہلے دو تنزلات تو علمی ہیں اور بعد کے عینی۔ وجود منبسط کا پہلا تنزل تجلی بنفسہ ہے۔ یہ ایک ایسی کلی شان ہے جس میں اجمالاً سب کچھ موجود ہے۔ دوسرا تنزل تفصیلی ہے جس میں تنزل اولی کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ تنزلات علمی کے بعد تنزلات عینی شروع ہوتے ہیں۔ ان میں اجمال نہیں ہوسکتا بلکہ تفصیل لازم ہے۔ صوفیہ کے نزدیک حقائق ممکنات تلبسات وشیون واعتبارات ہیں اسی وجود ضبط کے پس جس وقت وہ بہ حیثیت ''متلبس'' کے جانا جاتا ہے تو وہ ممکن ہوتا ہے اور جب وہ بہ حیثیت ''متلبس'' کے جانا جاتا ہے تو وہ واجب ہوتا ہے۔ مثلاً موم جس سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی مختلف صورتیں بنالی گئیں، لیکن وہ موم بحال خود موجود ہے، اسی نے مختلف صورتیں اختیار کرلی ہیں۔ یہ صورتیں فقط تمثالی ہیں۔ ان کا وجود موم کا غیر نہیں۔

وجود منبسط محسوس اور معقول میں مشترک ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بنا پر وہ معدوم کا غیر ہے۔ وہ وجود لا بشرط شے ہے۔ وہ ہیولی ہے تمام موجودات کا۔ دوسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط لا ہے جیسے انسان اور فرس اور تیسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط شے ہے جیسے ارسطو اور یہی وحدت وجود ہے۔

جس چیز کا نام وحدت شہود ہے، وہ یہ ہے کہ اسماء شؤن منعکس ہوگئے ہیں اعدام متقابلہ میں، اور اس طرح ممکن وجود میں آ گیا۔ لیکن استعارے اور تشبیہ سے قطع نظر کرکے دیکھا جائے تو اس کے معنی فقط یہ نکلتے ہیں کہ واجب کامل اور ممکن ناقص اور ضعیف اور بے حقیقت اور یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء وصفات ہیں جو مرتبہ علم میں متمیز ہوگئے ہیں یا یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء صفات ہیں جو اعدام متقابلہ مجس منطبع ہوگئے ہیں، بعینہ ایک ہی بات ہے۔ ان میں اگر کچھ فرق ہے بھی تو وہ اتنا کم ہے کہ صاحبان تفحص اسے خاطر میں نہیں لاتے۔ ابن عربی کا مذہب بھی وہی ہے جو شیخ مجدد کا۔ وحدت وجود اور وحدت شہود میں محض نزاع لفظی ہے۔ وحدت شہود سے مراد صرف یہ ہے کہ واجب کے کامل ہونے پر اور ممکن کے ناقص اور ہیچ ہونے پر اصرار کیا جائے، لیکن ابن عربی بھی یہی کہتے ہیں کہ ممکن ناقص اور ہیچ ہے اور کمال فقط ذات

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، ص ۱۴۶

واجب ہی کو حاصل ہے''۔(۱)

سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

''وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلاف لفظی ہے حقیقت بادنیٰ تفاوت وہی ہے کہ غلط حال میں سالک سے مخلوق محجوب ہو جاتی ہے اور وہ ایک ہی وجود حق میں شاغل ہو جاتا ہے۔ اب جو ایک ہی وجود حق کو پاتا ہے وہ وجودی ہے اور جو ایک کو دیکھتا ہے وہ شہودی ہے۔ وحدۃ الوجود کی اصطلاح تیز و مرد افگن ہے اور عوام میں اس کے معنی غلط مشہور ہو گئے ہیں۔ اس لیے وحدۃ الشہود کی اصطلاح کو اختیار کیا گیا کہ دلالت معنی کے لحاظ سے یہ اصطلاح زیادہ مناسب و احوط ہے۔ ان مباحث کا حاصل صرف اتنا ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا مسئلہ ایک حالی کیفیت سے متعلق ہے جس کی حقیقت اہل حال ہی سمجھ سکتے ہیں، علمی و کلامی حیثیت سے اس میں زیادہ غور و خوض اور حکم جازم کرنا سخت محل خطرہ و خلاف سلف صالحین ہے''۔(۲)

یوں ابن عربی ؒ اور شیخ مجددؒ دونوں کے نزدیک وجودِ حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے اور کائنات اور اس کے مظاہر کا وجود، ظلی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ ابن عربی کے خیال میں یہ ظل موہوم ہے اور حضرت مجدّد الف ثانی کے نزدیک، موجود ہے۔(۳) زیرِ نظر تحقیق میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے۔(۴) کہ اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ نظریۂ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے اس مشترک نکتے سے، کہ حقیقی وجود صرف ذاتِ باری تعالیٰ کا ہے، تو اقبال ہر طرح سے متفق ہیں، ممکنات کے ظل ہونے پر بھی وہ، ابن عربی اور حضرت مجدّد، دونوں سے متفق ہیں۔ رہی بات اس ظل کے موہوم یا موجود ہونے کی تو زیرِ نظر تحقیق میں پیش کیے جانے شواہد(۵) کی روشنی میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال کے وحدۃ الوجودی افکار میں یہ دونوں رجحانات پائے ہیں۔(۶) لیکن ظاہر ہے کہ اپنے فلسفۂ خودی کے منطقی نتیجے کے طور پر وہ، اس ضمن میں شیخ مجدد کے زیادہ قریب ہیں۔ گذشتہ اوراق میں یہ بات بھی ظاہر ہو چکی ہے کہ مجموعی طور پر ابنِ عربی اور شیخ مجدد کے وجود و شہود میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں صرف لفظی نزاع ہے، درحقیقت دونوں اسلامی وحدۃ الوجود ہی کے داعی ہیں اور اقبال اسی اسلامی وحدۃ الوجود کے متبع ہیں۔

شیخ مجدّد الف ثانی ممکن کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ ہی ممکن کو واجب تعالیٰ کا عین سمجھتے ہیں بلکہ ایسا کرنے کو الحاد اور شرک قرار دیتے ہیں:

۱۔ شاہ ولی اللہ، حضرت، مکتوب مدنی، لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۱۹۸۲ء، ص ۱۳۔۲۹

۲۔ محمد اشرف خان سلیمانی، مولانا، سلوک سلیمانی، جلد۲، کراچی، ادارہ نشریات اسلام، ۱۹۷۹ء، ص ۵۰۸

۳۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر۱، ص ۱۴۱

۴۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

''وجود ہر خیر و کمال کا مبداء اور عدم ہر نقص و شرارت کا منشاء ہے۔ وجود واجب جلّ شانہٗ کے لیے ثابت ہے۔ اور عدم ممکن کے نصیب ہے تا کہ تمام خیر و کمال حق تعالیٰ کی طرف عائد ہو۔ اور تمام شر و نقص ممکن کی طرف راجع ہو۔ ممکن کے لیے وجود ثابت کرنا اور تمام خیر و کمال کو اس کی طرف راجع کرنا درحقیقت اللہ تعالیٰ کے مُلک و مِلک میں اس کو شریک بنانا ہے۔ اسی طرح ممکن کو واجب تعالیٰ کا عین کہنا اور ممکن کے صفات و افعال کو حق تعالیٰ کے صفات و افعال کا عین بنانا بڑی بے ادبی اور حق تعالیٰ کے اسماء و صفات میں الحاد و شرک ہے''۔(۱)

ظاہر ہے ابن عربی، اقبال اور تمام مسلمانوں کا یہی عقیدہ ہے۔(۲)

شیخ مجدد کے تصورِ حقیقتِ مطلق میں مطلق ماوائیت پائی جاتی ہے۔ اُن کے نزدیک اللہ تعالیٰ تمام ایسے اسماء و صفات سے جو ہمارے ادراک میں آسکیں بالاتر ہے، وہ تمام شیون و اعتبارات سے، ظہور و بطون سے، بروز و کمون سے، تمام موصول و مفعول سے، مشاہدات و مکاشفات سے، بلکہ تمام محسوس و معقول سے اور تمام اور تمام موہوم و متخیل سے ماوراء ہے۔ (۳) لہٰذا فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کا حمد ہے۔ جس نے امکان کو وجوب کا آئینہ اور عدم کو وجود کا مظہر بنایا وجوب اور وجود اگرچہ حق تعالیٰ کے کمال کی دو صفتیں ہیں لیکن حق تعالیٰ تمام اسماء و صفات اور تمام کو شیون اور اعتبارات اور ظہور و بطون اور بروز و کمون اور تمام تجلّیات و ظہورات اور تمام مشاہدات و مکاشفات اور تمام محسوس و معقول اور تمام موہوم و متخیل سے وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے''۔(۴)

اسی طرح ایک اور مقام پر رقمطراز ہیں:

''جو کچھ ہمارے علم و وہم میں آسکے۔ اور جو ہمارا مشہود و محسوس ہو۔ سب چونی اور چگونگی سے متصف اور حدوث و امکان کی عیب سے عیبناک ہے۔ کیونکہ ہمارا معلوم و محسوس ہمارا اپنا تراشا اور بنایا ہوا ہے۔ وہ تنزیہ جس کا تعلق ہمارے علم سے ہے۔ عین تشبیہ ہے۔ اور وہ کمال جو ہمارے فہم میں آسکے عین نقص ہے پس جو کچھ ہم پر متجلّی اور مکشوف اور مشہود ہو۔ وہ سب حق تعالیٰ کا غیر ہے حق تعالیٰ اس سے وراء الوراء ہے''۔(۵)

اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی ماورائیت پر یقین رکھتے ہیں، مگر ساتھ ہی ساتھ وہ ذاتِ باری کو کائنات میں جاری و ساری بھی سمجھتے ہیں، یعنی تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں اُن کے افکار میں ماورائیت کے ساتھ ساتھ سریانیت بھی پائی جاتی ہے۔(۶) حضرت مجدد الف ثانی ذاتِ باری تعالیٰ کی ماورائیتِ مطلق کے قائل ہیں۔ اور سریان کے قائل نہیں۔ لہٰذا اس

۱۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر۱، ص۲۲

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر۱، مسلمانوں کا تصورِ حقیقتِ مطلق صفحہ نمبر۲۲ تا ۲۶ نیز باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث اور باب چہارم میں ''ابنِ عربی''

۳۔ برہان احمد فاروقی، حضرت مجدد الف ثانی کا تصورِ توحید، ص۸۱

۴۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر۱، ص۲۰

۵۔ ایضاً، دفتر دوم، مکتوب نمبر۹، ص۴۸

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ۵۴ تا ۱۳۹

مقام پر اقبال اور شیخ مجدد کے افکار میں مکمل ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔

شیخ مجدد چونکہ ذاتِ باری کے مطلق ماورائیت پر یقین رکھتے ہیں اس لیے اُن کے نزدیک علم باطن یعنی کشف وشہود سے ذاتِ باری تعالیٰ کو جانا نہیں جاسکتا، لہٰذا اس کے لیے علمائے ظاہر کی تقلید کرنی چاہیے کیونکہ اِن کے علم کا ماخذ وحی الٰہی ہے۔(۱)

یوں، شیخ مجدّد کے نزدیک کشف و وجدان کے ذریعے ذاتِ باری کا ادراک ممکن نہیں۔ اس کی نسبت ایمان بالغیب ہی درست ہوسکتا ہے:

''ہمارا اپنا تراشا ہوا اور بنایا ہؤا خواہ ہاتھ کے ذریعے ہو خواہ عقل و وہم کے ساتھ۔ سب حق تعالیٰ کا مخلوق ہے۔ جو عبادت کے لائق نہیں۔ عبادت کے لائق وہی خدائی بیچون وبیچگون ہے۔ جس کے دامن ادراک سے ہماری عقل و وہم کا ہاتھ کوتاہ ہے۔ اور ہماری کشف وشہود کی آنکھ اس کی عظمت وجلال کے مشاہدے سے خیرہ اور تباہ ہے۔ ایسی خدائے بیچون وبیچگون کے ساتھ غیب کے طریق کے سوا ایمان میسر نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایمان شہود حق تعالیٰ کے ساتھ ایمان نہیں ہے۔ بلکہ اپنی تراشیدہ اور بنائی ہوئی چیز کے ساتھ ہے۔ کہ وہ بھی حق تعالیٰ کی کی مخلوق ہے۔ گویا ایمان شہود غیر کے ایمان کو حق تعالیٰ کے ایمان کے ساتھ شریک کرتا ہے بلکہ صرف ایمان بغیر ہے۔ اَعَاذَنَا اللّٰہُ سُبْحَانَہٗ عَنْ ذٰلِکَ (اس سے اللہ تعالیٰ ہم کو بچائے) ایمان بالغیب اس وقت میسّر ہوتا ہے۔ جبکہ تیز رفتار وہم کی جولانی نہ رہے۔ اور وہاں کی کوئی چیز قوت متخیلہ میں منقش نہ ہو۔ اور یہ بات حق تعالیٰ کی اقربیّت میں ثابت ہوتی ہے جو وہم وخیال کے احاطہ سے باہر ہے''۔(۲)

اقبال بھی ذاتِ باری کو مطلق مانتے ہیں اور اُن کے نزدیک بھی یہ ممکن نہیں کہ ہم اُس ذاتِ مطلق کا کوئی کامل و اکمل تصور کرسکیں:

''جسے ہم فطرت یا نفس کہتے ہیں وہ تو حیاتِ خداوندی میں محض ایک لمحۂ گزراں ہے۔ اس کا ''میں ہونا'' تو منحصر، اساسی اور مطلق ہے ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور نا ممکن ہے''۔(۳)

لیکن اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلق کا ادراک، وجدان کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔(۴) ظاہر ہے اس سے اقبال کی مراد یہ نہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ہستی، ذات یا شخصیت کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے یا ذاتِ باری کی حقیقت کو پایا جاسکتا ہے۔ یہ بات تو اسلامی عقیدے کے سراسر خلاف ہے اور اقبال کا اسلامی وجدان اسے گوارہ نہیں کرسکتا۔ اگر اقبال یہ کہتے ہیں کہ قلبی و روحانی وجدان سے ذاتِ باری تعالیٰ تک رسائی ممکن ہے تو اس سے اُن کی مراد محض یہ ہے کہ عقلی اور حسی

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اوّل، مکتوب نمبر ۲۸۶، ص ۶۰۱

۲۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۹، ص ۴۸

۳۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۷۵

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

تجربے کی دنیا سے آگے ایک دنیا قلب اور وجدان کی بھی ہے جس کے ذریعے وجود باری تعالیٰ کا اثبات و ادراک کیا جاسکتا ہے۔ اقبال، عقلی استدلال، مادیت اور سائنسی اندازِ فکر کے مقابلے میں روحانی واردات (وجدان) کی حقانیت ثابت کر کے اسے حقیقتِ اصلیہ کے ادراک کا ذریعہ قرار دیتے ہیں اور یوں اقبال نے، دراصل ایمان بالغیب ہی کی حقانیت ثابت کر کے کانٹ اور اُس کے متبعین کے انکارِ مابعد الطبیعیات اور انکارِ خدا کا مسکت جواب دیا ہے۔

اس طرح اگر اقبال ذاتِ باری کی مطلقیت اور ماورائیت کے ساتھ اُس کے جاری و ساری ہونے کا بھی اقرار کرتے ہیں تو اس سے کوئی اُن کی مراد حلول یا اتحاد نہیں بلکہ وہ تو ابنِ عربی اور مولانا روم کی طرح خدا اور بندے کی انتہائی قربت کے خواہش مند ہیں اور خدا اور بندے میں دوری ختم کرنا چاہتے ہیں۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۱)

اقبال کا خدا اگر بے مثل و بے مثال ہے تو ساتھ ہی سمیع و بصیر بھی ہے، جو اپنے بندوں کی دعائیں سنتا اور قبول کرتا ہے۔ لہٰذا اقبال مندرجہ بالا اقتباس میں ذاتِ باری کو ایسا نفس قرار دینے کے بعد، کہ جس کا واضح اور مکمل تصور ہمارے لیے ممکن نہیں، فوراً یہ کہتے ہیں کہ:

''فطرت کا ذاتِ الٰہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفسِ انسانی سے ہے''۔(۲)

حضرت مجددالف ثانی اور علامہ اقبال دونوں یقین رکھتے ہیں کہ

اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ۔

یعنی اللہ تعالیٰ تمام اہلِ جہاں سے غنی ہے۔(۳)

لیکن حضرت مجدد، ذاتِ باری کی ماورائیتِ مطلق کے قائل ہیں۔ لہٰذا فرماتے ہیں:

''پس عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ کسی قسم کی مناسبت نہیں۔ اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ (اللہ تعالیٰ تمام اہلِ جہان سے غنی ہے) حق تعالیٰ کو عالم کا عین کہنا اور اس کے ساتھ متحد جاننا بلکہ نسبت دینا بھی اس فقیر پر بہت گراں اور دشوار ہے''۔(۴)

جبکہ اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ کی ماورایت پر کامل یقین رکھنے کے ساتھ ساتھ، سریانیت کے بھی قائل ہیں۔ لہٰذا وہ اپنا یہ عقیدہ بیان کرتے ہوئے کہ نفسِ مطلق غنی عن العالمین ہے، ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ فطرت یا عالمِ طبیعی، ذاتِ الٰہیہ

۱۔ کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۱۳۱

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۵

۳۔ دیکھیے: مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱، ص ۲۹

تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۵

۴۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱، ص ۲۹

میں ایک گزرتا ہوالمحہ ہے اور یہ کہ فطرت کوذاتِ الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت وکردار کوذاتِ انسانی سے:

''قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق غنی عن العٰلمین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوندی میں محض ایک لمحہ گزراں ہے۔ اس کا ''میں ہونا'' تو خود منحصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور یا ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۲:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے۔

اب نفس، کردار کے بغیر نا قابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الٰہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے''۔(۱)

اس طرح صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ کا ایک داخلی رخ ہے، جو ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ یہ رخ ماورائیت سے متعلق ہے، جبکہ حقیقت مطلقہ کا ایک رخ خارجی ہے یعنی یہ کائنات اور یہ رخ سریان کو ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے زیرِ نظر اقتباس سے ڈاکٹر سید عبداللہ نے بھی یہی نتیجہ اخذ کیا ہے، لہٰذا وہ لکھتے ہیں.

''علامہ کے پہلے ارشاد (''فطرت یا عالمِ طبیعی ایک گزرتا ہوالمحہ ہے ذاتِ الٰہیہ میں'') سے یہ ترشح ہوتا ہے کہ فطرت ذاتِ الٰہیہ ہی کی ایک صفت کا ظہور خارجی ہے جو اس کا عین نہیں مگر اس کا غیر بھی نہیں''۔(۲)

حقیقتِ مطلق کی ذات وصفات کے بارے میں حضرت مجدّ دالف ثانی کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ وتقدس خود موجود ہے۔ اور تمام اشیاء اسی کی ایجاد سے موجود ہیں۔ اور حق تعالیٰ اپنی ذات وصفات اور افعال میں یگانہ ہے۔ اور فی الحقیقت کسی امر میں خواہ وجودی ہو یا غیر وجودی، کوئی بھی اُس کے ساتھ شریک نہیں ہے مشارکت اسمی اور مناسبت لفظی بحث سے خارج ہے۔

اللہ تعالیٰ کے صفات اور افعال اس کی ذات کی طرح بیچون اوبچگون ہیں۔ اور ممکنات کے صفات وافعال کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں رکھتے۔ مثلاً صفت العلم حق تعالیٰ کی ایک صفت قدیم اور بسیط حقیقی ہے۔ جس میں تکثر اور تعدد کو ہرگز دخل نہیں ہے۔ اگر چہ وہ تکثر اور تُعد دتعلقات کے تعدّ د کے اعتبار سے ہو۔ کیونکہ وہاں صرف ایک ہی بسیط انکشاف ہے کہ جس کے ازل وابد کے معلومات منکشف ہوتے ہیں۔ اور تمام اشیا کو ان کے متضاد اور متناسبہ احوال کے ساتھ کُلی اور جزئی طور پر ہر ایک کے مخصوص اوقات میں آنِ واحد بسیط بن جاتا ہے۔ یعنی اسی آن میں زیدؔ کو موجود بھی جانتا ہے اور معدوم بھی۔ اور

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۵

۲۔عبداللہ، سید، ڈاکٹر اقبال اور ابنِ عربی مشمولہ نقوش، اقبال نمبر۱، ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۴

جنین بھی جانا ہے اور صبی بھی اور جوان بھی جانا ہے اور بوڑھا بھی۔ اور زندہ بھی جانا ہے اور مردہ بھی۔ اور کھڑا ہوا جانا ہے اور بیٹھا ہوا بھی۔ اور تکیہ لگانیوالا جانا ہے۔ اور لیٹا ہوا بھی۔ اور ہنستا ہوا جانا ہے اور روتا ہوا بھی اور لذت پانے والا جانا ہے اور رنج ودُکھ پانے والا بھی۔ اور عزیز جانا ہے اور ذلیل بھی۔ اور برزخ میں جانا ہے اور حشرات میں بھی۔ اور جنت میں جانا ہے اور لذت ونعمت میں بھی۔ پس تعلق تعدد بھی اس موطن میں مفقود ہے۔ کیونکہ تعلقات کا تعدد وقتوں کا تعدد اور زمانوں کا تکثر چاہتا ہے اور وہاں ازل سے ابد تک صرف ایک ہی آن واحد بسیط ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں ہے کیونکہ حق تعالےٰ پر زمانہ اور تقدم اور تاخر کے احکام جاری نہیں ہوتے۔

اور حق تعالےٰ کسی چیز سے متحد نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی چیز اس سے متحد ہوسکتی ہے اور جو کچھ کہ صوفیہ کی بعض عبارات سے مفہوم ہوتا ہے۔ وہ ان کی مُراد کے برخلاف ہے کیونکہ ان کی مراد اس کلام سے جس سے اتحاد کا وہم گذرتا ہے یعنی اِذَا تَمَّ الفَقرُ فَہُوَ اللّٰہُ سے یہ ہے کہ جب فقر تمام ہوجائے اور محض نیستی حاصل ہوجائے تو اس وقت اللہ تعالےٰ کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ نہ کہ یہ خدائے تعالےٰ کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے اور خدا بن جاتا ہے کیونکہ یہ کفر اور زندقہ ہے۔ تَعَالَی اللّٰہُ سُبحَانَہٗ عَمَّا یَقُولُ الظّٰلِمُونَ عُلُوًّا کَبِیرًا۔ اللہ تعالےٰ ظالموں کے وہم وگمان سے بہت برتر وبلند ہے۔

حضرت خواجہ قدس سرہٗ فرمایا کرتے تھے کہ عبارت انا الحق کے معنے یہ نہیں ہیں کہ میں حق ہوں۔ بلکہ یہ ہیں کہ میں نہیں ہوں اور حق موجود ہے۔ اور تغیر وتبدّل کو حق تعالےٰ کی ذات وصفات وافعال کی طرف راہ نہیں ہے۔ فَسُبحَانَ الَّذِی لَا یَتَغَیَّرُ بِذَاتِہٖ وَلَا بِصِفَاتِہٖ وَلَا فِی اَفعَالِہٖ بِحُدُوثِ الاَکوَانِ (پس پاک ہے وہ ذات جو اپنی ذات وصفات و افعال میں موجُودات کے حدوث سے متغیر نہیں ہوتا) اور صوفیہ وجودیہ نے جو تنزّلاتِ خمسہ ثابت کیے ہیں وہ مرتبہ وجُوب میں تغیر وتبدّل کی قسم سے نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ کفر وگمراہی ہے بلکہ ان تنزلات کو حق تعالےٰ کے کمال کے مراتب ظہورات میں اعتبار کیا ہے۔ بغیر اس بات کے کہ حق تعالےٰ کی ذات وصفات وافعال میں تغیر وتبدّل راہ پائے۔

اور حق تعالےٰ اپنی ذات وصفات میں بھی غنی مطلق ہے۔ اور کسی امر میں کسی چیز کا محتاج نہیں ہے۔ اور جس طرح وجود میں محتاج نہیں ہے ظہُور میں بھی محتاج نہیں ہے۔

اور حق تعالےٰ نقصان کی تمام صفتوں اور حدوث کے نشانوں سے مُنزہ اور مُبرا ہے نہ جسم وجسمانی ہے اور نہ مکانی اور زمانی۔ اور صفات کمال اس کے لیے ثابت ہیں۔ جن میں سے آٹھ صفات کمال وجود ذات تعالےٰ پر وجود زائد کے ساتھ موجود ہیں۔ اور وہ صفات یہ ہیں حیات وعلم وقدرت وارادت وبصر وسمع وکلام وتکوین اور یہ صفات خارج میں موجود ہیں اور یہ نہیں کہ وجود ذات پر علم میں وجُود زائد کے ساتھ موجُود ہیں۔

اور حق تعالےٰ قدیم اور ازلی ہے۔ اور اس کے سوا کسی کے لیے قدم اور ازلیت ثابت نہیں ہے۔ تمام مسلمانوں کا

اس پر اجماع ہے۔ اور جو کوئی حق تعالیٰ کے سوا کسی غیر کے قدیم اور ازلی ہونے کا قائل ہُوا ہے وہ کافر ہے۔

اور حق تعالیٰ قادر مختار ہے۔ اور ایجاب کی آمیزش اور اضطرار کے گمان سے منزّہ اور مُبرّا ہے۔

جاننا چاہیے کہ ممکنات کیا جواہر کیا اعراض اور کیا اجسام اور کیا عقول اور کیا نفوس اور کیا افلاک اور کیا عناصر سب کے سب اس قادر مختار کی ایجاد کی طرف منسوب ہیں جو ان کو عدم کی پوشیدگی سے وجود میں لایا ہے۔ اور جس طرح یہ سب چیزیں اپنے وجود میں حق تعالیٰ کی محتاج ہیں اسی طرح بقا میں بھی اس کے محتاج ہیں۔ اور اس نے اسباب اور وسائل کے وجود کو اپنے فعل کا رُو پوش بنایا ہے۔ اور حکمت کو اپنی قدرت کا پردہ بنایا ہے۔ نہیں بلکہ اسباب کو اپنے فعل کے ثبوت کے لیے دلائل بنایا ہے۔ اور حکمت کو قدرت کے وجود کا وسیلہ فرمایا ہے۔

اور حق تعالیٰ خیر و شر کا ارادہ کرنے والا اور ان دونوں کا پیدا کرنیوالا ہے۔ لیکن خیر سے راضی ہے اور شر سے راضی نہیں ہے۔ ارادہ اور رضا کے درمیان یہ ایک بڑا دقیق فرق ہے۔ جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اہل سنت و جماعت کو ہدایت فرمائی ہے باقی تمام فرقے اس فرق کی طرف ہدایت نہ پانے کے باعث گمراہ ہو گئے''۔ (۱)

شیخ مجدّدا ایک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں:

''حق تعالیٰ منعم علی الاطلاق ہے۔ اگر وجود ہے۔ تو اُس کا بخشا ہوا ہے اور اگر بقا ہے۔ تو اسی کی عطا ہے۔ اور اگر صفات کاملہ ہیں۔ تو اُس کی رحمت شاملہ سے حاصل ہیں۔ زندگی اور توانائی دیکھنے اور سننے اور کہنے کی طاقت سب اسی کی طرف سے ملی ہے۔ اور ہر طرح کے انعام واکرام جو حد و شمار سے باہر ہیں۔ سب اسی کی طرف سے ملے ہیں۔ اور ہر طرح کے انعام و کرام جو حد و شمار سے باہر ہیں۔ سب اسی کی طرف سے پہنچے ہیں۔ وہی سختی اور تنگی کو دُور کرتا ہے۔ اور وہی دُعا کو قبول اور بلا کو دفع کرتا ہے۔ وہ اَیسا رازق ہے کہ اپنی کمال مہربانی سے گناہوں کے باعث بندوں کی روزی کو بند نہیں کرتا۔ وہ اَیسا ستار ہے۔ کہ اپنی زیادہ عضو اور درگذر سے برائیوں کے ارتکاب کے باعث بندوں کی پردہ دری نہیں کرتا۔ وہ اَیسا علیم ہے۔ کہ ان کے عذاب مواخذہ میں جلدی نہیں فرماتا۔ وہ اَیسا کریم ہے کہ اپنی عام بخشش کو دوست دشمن سے ہٹا نہیں رکھتا۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات اقدس میں موجود ہے۔ اور اُس کی ہستی اپنی خودی سے ہے۔ حق تعالیٰ جیسا کہ تھا اب بھی ویسا ہی ہے اور ہمیشہ ویسا ہی رہیگا۔ عدم سابق اور عدم لاحق کو اُس کی پاک بارگاہ کی طرف راستہ نہیں۔ کیونکہ وجوب وجود اس مقدّس درگاہ کا کمینہ خادم ہے۔ اور سلب عدم اس بارگاہِ بزرگ کا کمینہ خاکروب ہے۔ اور حق تعالیٰ ایک ہے۔ اُس کا کوئی شریک نہیں۔ نہ وجوب وجود میں نہ الوہیت میں اور نہ عبادت کے استحقاق میں کیونکہ شریک کی اس وقت ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ وہ کافی اور مستقل نہ ہو۔ اور یہ نقص کی علامت ہے۔ جو وجوب والوہیت کے منافی ہے۔ اور جب وہ کافی اور مستقل ہے۔ تو شریک بیکار اور عبث ہوگا۔ یہ بھی نقص کی علامت ہے۔ جو وجوب والوہیت کے منافی ہے۔ پس شریک کے ثابت کرنے میں دونوں شریکوں میں سے کسی ایک کا نقص لازم آتا ہے۔ جو شرکت کے

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اوّل، مکتوب نمبر ۲۶۶، ص ۴۹۹۔۵۱۱

منافی ہے۔ پس شرکت کا ثابت کرنا شرکت کی نفی کو مستلزم ہے۔ اور یہ محال ہے۔ پس ثابت ہوا۔ کہ حق تعالےٰ کا شریک محال ہے۔

حیات۔علم۔قدرت۔ارادت۔سمع۔بصر۔کلام۔تکوین۔حق تعالےٰ کی صفات کاملہ ہیں۔ان آٹھ صفتوں کو صفات حقیقیہ کہتے ہیں۔یہ صفات قدیم ہیں۔اورحق تعالےٰ کی ذات پر وجودزائد کے ساتھ خارج میں موجود ہیں۔جیسے کہ علماء اہل حق شکر اللہ تعالےٰ سعیہم کے نزدیک مقرر ہے۔اہل سنت وجماعت کے سوا مخالف گروہوں میں سے کوئی گروہ بھی صفات زائدہ کے وجود کا قائل نہیں۔حتے کہ اس فرقہ ناجیہ میں سے صوفیا متاخرین نے بھی صفات کو ذات کا عین کہا ہے۔اور مخالفوں کے ساتھ موافق ہو گئے ہیں۔

حق تعالےٰ کلیات وجزئیات کا عالم ہے۔اور اسرار خفیہ چیزوں کا جاننے والا ہے آسمانوں اور زمینوں میں ایک ذرہ حقیر بھی اُس کے احاطۂ علم سے باہر نہیں ہے۔ہاں جب تمام اشیاء کا پیدا کرنے والا وہی ہے۔تو ان اشیاء کا عالم بھی ضرور ہوگا۔کیونکہ خالق کو خلق کے علم سے چارہ نہیں۔

حق تعالےٰ زمینوں اور آسمانوں اور پہاڑوں اور دریاؤں اور درختوں اور میوؤں اور کانوں اور نباتات کا پیدا کرنے والا ہے۔آسمان کو ستاروں کے ساتھ اور زمین کو انسانوں کے ساتھ آراستہ و پیراستہ کیا ہے۔اگر بسیط ہے۔تو اسی کی ایجاد سے موجود ہوا ہے۔اور اگر مرکب ہے تو وہ بھی اسی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے۔غرض اسی نے تمام اشیاء کو عدم سے وجود میں لاکر حادث کیا ہے۔

حق تعالےٰ کے سوا کسی کے لیے قدم یعنی ہمیشگی نہیں۔اور نہ ہی اُس کے سوا کوئی چیز قدیم ہو سکتی ہے۔تمام اہل ملت ماسوی اللہ کے حدوث پر اجماع رکھتے ہیں۔اور بالاتفاق حق تعالےٰ کے غیر کو قدیم نہیں جانتے۔اور جو شخص ان کے قدم کا قائل ہے۔اُس کو گمراہ اور کافر جانتے ہیں"۔(۱)

حقیقتِ مطلق کی ذات وصفات کے حوالے سے امامِ ربانیؒ کے یہ خیالات قرآن وحدیث سے مستنیر ہیں، یہی تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں کے عقائد ہیں اور علامہ اقبال بھی، انہی عقائد کے مؤید ہیں۔ وہ ذات باری تعالیٰ کے مختار کل، خالق کل، مالکِ کل، رازق، بے مثل، لاشریک، حیّ اور قیوم ہونے پر یقین رکھتے ہیں نیز اُن کے نزدیک حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور تکوین ذات باری تعالیٰ کی صفات میں داخل ہیں نیز شیخ مجدد ہی طرح، اقبال کے نزدیک بھی ذاتِ باری، مطلق، ہر شے پر محیط، ہر جگہ موجود اور ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ ہمارے قریب ہے مگر اُس کا مکمل اور واضح تصور ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔(۲)

حضرت مجدد الف ثانیؒ کا نظریۂ تخلیق یہ ہے کہ:

"کَانَ اللّٰہُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَ شَیْءٍ" (اللہ تعالےٰ تھا اور کوئی چیز اُس کے ساتھ نہ تھی)۔جب اللہ تعالےٰ نے چاہا کہ اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرے۔تو حق تعالےٰ کے اسماء میں سے ہر ایک اِسم نے ایک ایک مظہر طلب فرمایا۔تا کہ اپنے

۱۔مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب ۶۷، ص ۳۶۱۔۳۶۷

۲۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "صفات باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

کمالات کو اس مظہر میں جلوہ گر کرے۔ عدم کے سوا اور کوئی شے وجود اور توابع وجود کے مظہر بننے کے قابل نہیں۔ کیونکہ شے کا آئینہ اور مظہر اس شے کے مبائن اور مقابل ہوتا ہے۔ اور وجود کے مبائن اور مقابل عدم ہی ہے۔ پس حق تعالےٰ نے اپنی کمال قدرت سے عالم عدم میں اپنے اسماء میں سے ہر ایک اسم کا مظہر تعین فرمایا۔ اور اس کو مرتبہ حس و وہم میں جب چاہا اور جس طرح چاہا پیدا کیا۔ خَلَقَ الْاَشْیَاءَ مَتٰی شَاءَ وَ کَمَا شَاءَ (اشیاء کو جب چاہا اور جیسے چاہا پیدا کیا) اور دائمی معاملہ اس پر وابستہ کیا۔ جاننا چاہیے کہ عدم خارجی کے منافی ثبوت خارجی ہے۔ نہ وہ ثبوت جو مرتبہ حس و وہم میں پیدا ہو۔ کیونکہ اس میں منافات کی بو بھی نہیں۔ اور عالم کا ثبوت مرتبہ حس و وہم میں ہے۔ نہ مرتبہ خارج۔ تاکہ اُس کے منافی ہو۔ پس جائز ہے۔ کہ عدم مرتبہ حس و وہم میں ثبوت پیدا کرے۔ اور حق تعالیٰ کی سند سے وہاں اس کو اتقان و رسوخ حاصل ہو جائے اور اس مرتبہ میں ظلیت وانعکاس کے طور پر حی و عالم و قادر و مرید بنیا دگو یا و شنوا یعنی زندہ اور جاننے والا اور قدرت والا اور ارادہ کرنے والا اور دیکھنے والا اور بولنے والا اور سننے والا ہو جائے۔ اور مرتبہ خارج میں اس کا کوئی نام و نشان نہ ہو۔ اور خارج میں حق تعالےٰ کی ذات و صفات کے سوا کوئی چیز ثابت و جود نہ ہو اور اس لحاظ سے اُس کو اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ کہہ سکیں۔ اُس کی مثال نقطہ جوالہ اور دائرہ موہوم کی سی ہے۔ کہ موجود صرف وہی نقطہ ہے۔ اور دائرہ کا خارج میں نام و نشان نہیں۔ ہاں اس دائرہ نے مرتبہ حس و وہم میں ثبوت پیدا کیا ہے۔ اور اس مرتبہ میں ظلیت کے طور پر اس کو نور اور روشنی حاصل ہے''۔(۱)

نیز فرماتے ہیں:

''حق تعالےٰ نے جب چاہا کہ اپنی ذاتی و صفاتی و اسمائی کمالات کو ظاہر کرے۔ اور اشیاء کے مظہروں اور آئینوں میں ان کو جلوہ دے۔ تو مراکب عدم میں ہر ایک کمال کے مقابل اس کی پاک نقیض جو اضافت و نسبت میں باقی تمام اعدام سے متمیز ہے۔ اس کمال کے مظہر ہونے کے لیے تعین فرمائی کیونکہ شے کا آئینہ شے کے مقابل اور اس شے کے ظہور کا باعث ہوتا ہے۔ بِضِدِّھَا تَتَبَیَّنُ الْاَشْیَاءُ (اشیاء ضد سے ظاہر ہوتی ہیں) اور ان اعدام کو جو ان کمالات کے آئینہ بننے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ جب چاہا مرتبہ حس و وہم میں ایجاد فرمایا۔ اور استقرار و استحکام بخشا۔ اور ان سب مقالات کو ان میں منعکس کیا۔ اور اس انعکاس کے باعث اس عدام کو اس مرتبہ میں حی و عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم بنایا۔ لیکن محسوس ہوا۔ کہ اول عدم میں تصرف فرماتے ہیں۔ بغیر اس کے اس میں کوئی چیز ملائیں۔ اور اس کو اس تصرف سے ملائم نرم کر دیتے ہیں۔ اور بعد ازاں وہاں کمال دکھاتے ہیں۔ جس طرح پہلے موم کو نرم و ملائم کر لیں۔ اور پھر اس سے صورتیں اور شکلیں پیدا کریں۔ جاننا چاہیے۔ کہ مراد عدم میں اس جگہ عدم خارجی ہے۔ جو وجود خارجی کے مقابل ہے۔ پس اس کے اس ایجاد کے جو مرتبہ دہم میں واقع ہوتا ہے۔ منافی نہیں۔ اور ثبوت وہمی اس کے مخالف نہیں۔ کیا ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ عدم کے منافی وجود ہے۔ جو اس کی نقیض ہے۔ اور عدم وجود نہیں ہوتا۔ ہاں اگر عدم موجود ہو جائے۔ تو اسے کوئی محذور لازم نہیں آتا۔ جس طرح وجود کے بارہ میں حکمائے نے کہا ہے۔ کہ معقولات ثانیہ سے ہے جو خارج میں معدوم ہے۔ اس تحقیق سے معلوم ہوا۔ کہ اشیاء کی حقائق اعدام میں ہیں۔ جن میں مرتبہ وجود کے کمالات منعکس

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۵۸، ص ۴۷۳۔۴۷۴

ہوئے ہیں اور حق تعالیٰ کی ایجاد سے انھوں نے دہی تحقق و ثبوت وہاں پیدا کیا ہے۔ اور مرتبہ وہم وحس میں استقرار و استمرار حاصل کیا ہے۔ گویا اشیاء کے ذوات یعنی اصول واعدام ہیں۔ اور ان میں کمالات کا انعکاس ان اعدام کے ہاتھ پاؤں اور قویٰ اور اعضا کی طرح ہیں"۔(۱)

اس طرح امامِ ربانی کے نزدیک عالم عدمِ محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجود خارجی حاصل کرلیا ہے۔ یہی حال عالم اور اشیاء عالم کی دوسری صفات کا بھی ہے۔ خارج میں حقیقی وجود دراصل فقط ذاتِ باری تعالیٰ کو حاصل ہے اور عالم کا وجود خارجی بھی محض عطائے الٰہی ہے، اور یہ وجود نمودِ بے بود سے زیادہ نہیں۔ (۲) مگر پھر بھی اپنا ذاتی وجود رکھتا ہے۔ تخلیقِ عالم کے حوالے سے علامہ اقبال کے خیالات بھی، شیخ مجدد کے اِن خیالات سے ملتے جلتے ہیں۔ (۳) صرف الفاظ وانداز اور اصطلاحات کا فرق ہے۔

جبر وقدر، خیر وشر اور زمان ومکان کے حوالے سے بھی حضرتِ مجدد اور علامہ اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے بندے کو اپنی تقدیر خود بنالینے کا اختیار دیا ہے۔ اس طرح وہ جبر کے نہیں بلکہ قدر کے قائل ہیں۔ (۴) شیخ مجدد بھی اسی مسلک کے قائل ہیں۔ لہٰذا لکھتے ہیں:

"جس طرح بندے حق تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اسی طرح بندوں کے افعال بھی اس کی مخلوق ہیں۔ کیونکہ اس کے غیر کے لیے خلق پیدا کرنا لائق نہیں۔ اور ممکن کا وجود ہونا ممکن ہے کیونکہ ممکن ناطاقتی اور بے عمی کے ساتھ متصف ہے جو ایجاد و خلق کے لائق نہیں۔ اور جو کچھ بندہ اپنے اختیاری افعال میں دخل رکھتا ہے۔ وہ اس کا کسب ہے۔ جو بندے کی قدرت وارادہ سے واقع ہوا ہے۔ فعل کا پیدا کرنا حق تعالےٰ کی طرح سے ہے اور فعل کا کسب کرنا بندہ کی طرف سے۔ پس بندہ کا فعل اختیاری بمہ بندہ کے کسب کے حق تعالےٰ کی پیدائش ہے۔ اور اگر بندہ کے فعل میں اُس کے کسب واختیار کا ہرگز دخل نہ ہو۔ تو مرتعش (رعشہ دار و بلا اختیار) کا حکم پیدا کریگا۔ جو محسوس ومشاہدہ کے برخلاف ہے۔ ہم بداہتہً یعنی صاف طور پر جانتے ہیں۔ کہ مرتعش (بے اختیار) کا فعل اور ہے اور مختار کا اُور بندہ کے فعل میں اس کے کسب کو دخل دینے کے لیے اسی قدر فرق کافی ہے۔ حق تعالےٰ نے اپنی کمال مہربانی سے اپنی خلق کو بندہ کے فعل میں بندہ کے قصد کے تابع بنایا ہے۔ بندہ کے قصد کے بعد بندہ میں فعل کا ایجاد فرماتا ہے۔ اِسی لیے بندہ مدح وملامت اور ثواب وعذاب کے لائق ہوتا ہے۔ اور قصد واختیار جو حق تعالےٰ نے بندہ کو دیا ہے۔ فعل وترک کی دونوں جہتیں رکھتا ہے اور فعل وترک کی خوبی و بُرائی کو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر مفصل بیان فرمایا ہے۔ اب اگر بندہ ایک جہت کو اختیار کرے تو وہ ضروری ملامت کے لائق ہوگا یا مدح وتعریف کے قابل۔ اور شک نہیں کہ حق تعالےٰ نے بندہ کو اسی قدر قدرت واختیار دیا ہے۔

۱۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اوّل، مکتوب نمبر ۲۶۰، ص ۴۷۷، ۴۷۸

۲۔ ایضاً، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۵۸، ص ۴۷۳۔۴۷۶

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "وحدۃ الوجود" اور "زمان ومکان" کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "جبر وقدر" کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

جس سے اوامر ونواہی کو بجالا سکے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کو قدرت کاملہ عطا کی جاتی اور پورا پورا اختیار دیا جاتا''۔(۱)

خیر وشر کے حوالے سے حضرت مجدد کے خیالات یہ ہیں:

''حق تعالیٰ خیر وشر کا ارادہ کرنے والا اور ان دونوں کا پیدا کرنے والا ہے۔ لیکن خیر سے راضی ہے اور شر سے راضی نہیں ہے۔ ارادہ اور رضا کے درمیان یہ ایک بڑا دقیق فرق ہے۔ جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اہل سنت و جماعت کو ہدایت فرمائی ہے۔ باقی تمام فرقے اس فرق کی ہدایت نہ پانے کے باعث گمراہ ہوگئے۔ حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ نے بندوں کو قدرت وارادہ دیا ہے کہ اپنے اختیار سے افعال کا کسب کرتے ہیں۔ افعل کا پیدا کرنا حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ اور ان افعال کا کسب کرتے ہیں۔ افعال کا پیدا کرنا حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ اور ان افعال کا کسب بندوں کی طرف منسوب ہے۔ عادت اللہ اسی طرح جاری ہے کہ پہلے بندہ اپنے فعل کا قصد کرتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو پیدا کردیتا ہے۔ چونکہ بندہ کا فعل اپنے قصد واختیار سے صادر ہوتا ہے۔ اس لیے مدح ودوم اور ثواب وعذاب بھی اسی کے متعلق ہوتا ہے۔ اور یہ جو بعض نے کہا کہ بندے کا اختیار ضعیف ہے۔ تو بجا ہے۔ اور اگر اس لحاظ سے کہا ہے کہ فعل امور کے ادا کرنے میں کافی نہیں ہے، تو صحیح نہیں ہے۔ فَاِنَّ اللّٰہَ سُبْحَانَہٗ لَا یُکَلِّفُ بِمَا لَیْسَ فِی وُسْعِہٖ بَلْ یُرِیْدُ الْیُسْرَ وَ لَا یُرِیْدُ الْعُسْرَ کیونکہ اللہ تعالیٰ ایسے فعل کے لیے تکلیف نہیں دیتا۔ جو بندے کی طاقت سے باہر ہے بلکہ وہ تو آسانی ہی چاہتا ہے اور تنگی کا ارادہ نہیں کرتا''۔(۲)

خیر وشر اور جبر وقدر سے متعلق اقبال کے بھی بعینہٖ یہی خیالات ہیں۔(۳) زمان الٰہی سے متعلق بھی حضرت مجدد اور اقبال کے خیالات میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ زمانِ الٰہی کے حوالے سے حضرت مجدد لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کے صفات اور افعال اس کی ذات کی طرح بیچون اور بیچگون ہیں۔ اور ممکنات کے صفات وافعال کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں رکھتے۔ مثلاً صفت العلم حق تعالیٰ کی ایک صفت قدیم اور بسیط حقیقی ہے۔ جس میں تکثر اور تعدد کو ہرگز دخل نہیں ہے۔ اگرچہ وہ تکثر اور تعدد کے اعتبار سے ہو۔ کیونکہ وہاں صرف ایک ہی بسیط انکشاف ہے کہ جس کے ازل وابد کے معلومات منکشف ہوتے ہیں۔ اور تمام اشیا کو ان کے متضادہ اور متناسبہ احوال کے ساتھ کلی اور جزئی طور پر ہر ایک کے مخصوصہ اوقات میں آنِ واحد بسیط بن جاتا ہے۔ یعنی اسی آن میں زید کو موجود بھی جانتا ہے اور معدوم بھی۔ اور جنین بھی جانتا ہے اور صبی بھی اور جوان بھی جانتا ہے اور بوڑھا بھی۔ اور زندہ بھی جانتا ہے اور مردہ بھی۔ اور کھڑا ہوا جانتا ہے اور بیٹھا ہوا بھی۔ اور تکیہ لگانیوالا جانتا ہے۔ اور لیٹا ہوا بھی۔ اور ہنستا ہوا جانتا ہے اور روتا ہوا بھی اور لذت پانیوالا جانتا ہے اور رنج ودکھ پانے والا بھی۔ اور عزیز جانتا ہے اور ذلیل بھی۔ اور برزخ میں جانتا ہے اور حشرات میں بھی۔ اور جنت میں جانتا ہے اور لذت ونعمت میں بھی۔ پس تعلق تعدد بھی اس موطن میں مفقود ہے۔ کیونکہ تعلقات کا تعدد وقتوں کا تعدد اور زمانوں کا تکثر چاہتا ہے اور وہاں ازل سے ابد تک صرف ایک ہی آن واحد بسیط ہے جس میں کسی

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۱۷، ص ۳۶۷۔۳۶۸

۲۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اوّل، مکتوب نمبر ۲۶۶، ص ۵۱۰۔۵۱۱

۳۔ دیکھیے اقبال کا خطبہ ''انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت'' تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۱۷۷۔۱۴۹

نیز مقالہ ہذا، باب دوم میں ''جبر وقدر'' کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

قسم کا تعدد نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر زمانہ اور تقدم وتاخر کے احکام جاری نہیں ہوتے''۔(۱)

زمانِ الٰہی کے حوالے سے علامہ اقبال کے تصور پر حضرت مجدد کے اِن خیالات کا پرتو صاف دکھائی دیتا ہے۔(۲) ہمارے ماہرینِ اقبالیات نے اقبال کے تصورِ زمان پر برگساں کے اثرات کا پتہ چلانے میں خاصی وقتِ نظری سے کام لیا ہے، لیکن اس سلسلے میں اقبال اور حضرتِ مجدد کی مماثلت پر کسی نے غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔

امام غزالی:

حجۃ الاسلام، ابو حامد محمد بن محمد غزالی اپنے دور کے عظیم صوفی اور فلسفی تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی امامت کا فریضہ انجام دیتے ہوئے، اُن میں موجود برائیوں، بداعتقادیوں اور بدعتوں کے خلاف قلمی جہاد کیا اور یوں حجۃ الاسلام کے لقب سے نوازے گئے۔ اُن کے دور میں اُمتِ مسلمہ پر یونانی فلسفے کا غلبہ تھا اور مسلمان اس سے مرعوب تھے۔ مسلمان علماء اپنے دین کی حقانیت ثابت کرتے تھے مگر یونانی فلسفے پر اعتراض کرنے کی جرأت بہت کم لوگ کرتے تھے۔ امام غزالی اپنے علم اور ذہانت سے اس طلسم کو سب سے پہلے توڑنے میں کامیاب ہوئے اور اپنے افکار سے فلسفۂ یونان پر کاری ضرب لگائی۔ امام غزالی کی شخصیت تاریخ کی ایک انوکھی شخصیت ہے انھوں نے اپنے عہد کی تمام علمی تحریکات کو گویا اپنی تنہا ذات میں سمو لیا ہے۔ اسلامی تاریخ اور آج تک کی تمام مذہبی اور علمی زندگی پر ان کے اثرات اس سے کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں جتنے تہافتہ الفلاسفہ کی حدود میں نظر آتے ہیں۔ وہ متکلم، فلسفی، فقیہ، محدث، صوفی، مرشدِ اخلاق اور مسند آرائے مشیخت ہر حیثیت میں بڑے مقام اور وسیع اثرات کی حامل شخصیت ہیں۔ اس لیے کہیں ان کا لقب حجۃ الاسلام ہے، کہیں زین الدین اور کہیں مجددِ عہد۔(۳)

مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

''غزالی نے اپنے عہد کے علمی رجحانات کو پہچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ، ان کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور پھر تقریباً ایک سال تک بار باران مسائل پر غور کیا تھا۔ اس غور وفکر کے دوران انھوں نے متکلمین اور باطنیہ کو مطلقاً رد کر دیا تھا کیونکہ اول الذکر کے کلامی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور ثانی الذکر کے مقدمات اور نتائج دونوں ہی محتاج ثبوت ہیں۔ تصوف کے علوم کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عمل اور تجربے کے بغیر ان کو سمجھنا ممکن نہیں، کیونکہ تصوف کا تعلق احوال کو کیفیات سے ہے کسی استدلال یا منطق و برہان سے نہیں ہے''۔(۴)

۱۔مکتوباتِ امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۲۶۶، ص ۵۰۰

۲۔دیکھیے تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۴۷۔۸۰

نیز مقالہ ہٰذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' اور ''زمان ومکان'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹ اور ۱۹۱ تا ۲۲۹

3.Sharif M.M., History of Muslim philosophy, vol I, Wierbaden, Otto Harassauitf, 1963, P.581

۴۔شبلی نعمانی، علامہ، الغزالی، لاہور، اسلامی کتب خانہ، سن ندارد، ص ۱۴۴

غزالی بیک وقت صوفی فقیہ متکلم فیلسوف اور حکیم بھی ہیں۔ انھوں نے جہاں نظام عقائد کو دلآویز شکل میں پیش کیا اور ایمان باللہ ایمان بالرسل، حشر ونشر اور عبادات کے لطائف ودقائق پر روشنی ڈالی وہاں اس کے ساتھ ساتھ فلسفہ کی خامیوں اور تضاد و ناہمواریوں کی نشاندہی بھی کی اور حکما کے اس برخود غلط گروہ کے پندار وغرور کو خاک میں ملادیا جو عقلیات کے نشہ میں چور تھے اور بزعمِ خود یہ سمجھے ہوئے تھے کہ خرد خام ہی کے بل پر علم وادراک کی تابندگی سے روشناس ہونا ممکن ہے۔

غزالی نے برسوں نظامیہ میں تعلیم وتدریس کے فرائض انجام دیے۔ پھر تحقیق کی داعیوں نے زہد وورع کی طرف مائل کیا۔ اور قریباً دس برس تک حجاز، شام اور بیت المقدس کے شہروں اور ویرانوں میں گھومتے پھرے اور مشکل مسائل میں غور وفکر کرتے رہے بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ حکما کھلی اور واضح گمراہی میں مبتلا ہیں۔ ان کی تردید پر آمادہ ہوئے۔(۱)

امام غزالی نے پہلے خود فلسفہ کا مطالعہ کیا اور اس مطالعہ کے نتائج اپنی کتاب ''مقاصد الفلاسفہ'' میں پیش کیے۔ اس کتاب میں انھوں نے فلاسفہ کے خیالات اور مقاصد عام زبان میں بیان کیے۔ اس کے بعد انھوں نے فلسفہ کو تنقیدی نگاہ سے دیکھا اور اس کی خامیاں اور کمزوریاں اپنی کتاب ''تہافتہ الفلاسفہ'' میں تفصیل سے بیان کیں۔ وہ اس کتاب میں لکھتے ہیں:

> ''ہمارے زمانہ میں کچھ ایسے لوگ پیدا ہوگئے ہیں جن کو یہ علم ہے کہ ان کا دل ودماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے۔ یہ لوگ مذہبی احکام وقیود کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انھوں نے فلاسفۂ یونان کی قصیدہ خوانی سنی۔ ان کو معلوم ہوا کہ ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الٰہیات میں انھوں نے بڑی موشگافیاں کی ہیں اور عقل ودین میں ان کا کوئی ہمسر نہیں۔ اس عالی دماغی اور ذہانت کے ساتھ وہ مذاہب اور ان کی تفصیلات کے منکر تھے اور ان کے نزدیک ان کے اصول وقواعد فرضی اور مصنوعی ہیں۔ پس انھوں نے بھی تقلیداً انکار مذہب کو اپنا شعار بنالیا اور تعلیم یافتہ اور روشن خیال کہلانے لگے۔ مذہب کا انکار کرنے لگے تاکہ ان کی سطح عوام سے بلند سمجھی جائے اور وہ بھی عقلا اور حکما شمار ہونے لگیں۔ اس بنا پر میں نے ارادہ کیا کہ ان حکمانے الٰہیات پر جو کچھ لکھا ہے، اس کی غلطیاں دکھاؤں اور ثابت کروں کہ ان کے مسائل اور اصول بازیچۂ اطفال اور ان کے بہت سے اقوال ونظریات حد درجہ مضحکہ خیز بلکہ عبرت انگیز ہیں''۔(۲)

یوں غزالی نے بھی پہلے تو اقبال کی طرح فلسفہ کی وادی میں قدم رکھا لیکن جلد ہی اس راستے کو چھوڑ دیا کیونکہ یہ راستہ عقل وخرد کی روشنی میں آگے بڑھتا ہے۔ لہٰذا اقبال ہی کی طرح وہ اہلِ جنون کے گروہ میں شامل ہوگئے۔ عشق ووجدان کو اپنا رہنما بنالیا اور تصوف کی وادی میں داخل ہوگئے وہ خود لکھتے ہیں:

> ''مجھے قطعیت کے ساتھ معلوم ہوا کہ صوفیا ہی کا وہ گروہ ہے جو خصوصیت سے اللہ کی راہ پر گامزن ہے۔ انھی کی سیرت سب سے بہتر ہے۔ انھی کا طریقہ زیادہ صاف ہے اور انھی کے اخلاق زیادہ پاکیزہ اور بلند ہیں۔ بلکہ اگر تمام عقلا وحکما کی عقل وحکمت کو جمع کرلیا جائے اور واقفانِ شرعیت کے اسرار وعلم کو ملالیا جائے تاکہ ان سے بہتر سیرت کی تشکیل

۱۔ محمد حنیف ندوی، مولانا، مترجمہ: تہافتہ الفلاسفہ، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۷ء، مقدمہ از مترجم ص ۱۶۔۱۷

۲۔ غزالی، امام، تہافتہ الفلاسفہ، مترجمہ: مولانا محمد حنیف ندوی، ص ۵۴

ہو سکے تب بھی ان کے اخلاق و سیرت کے ڈھانچے کا بدلنا ضروری نہ ہو۔ کیونکہ صوفیا کی تمام حرکات و سکنات چاہے، ظاہری ہوں یا باطنی مشکوٰۃِ نبوت ہی سے مستنیر ہیں۔ اور نورِ نبوت سے بڑھ کر کوئی نور روئے زمین پر اس لائق نہیں کہ اس سے روشنی حاصل کی جائے۔'' (۱)

علامہ اقبال، امام غزالی کی اِن کوششوں کے معترف ہیں۔ لہٰذا وہ اپنے تحقیقی مقالے ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' میں لکھتے ہیں:

''غزالی کے متعلق اکثر راسخ العقیدہ متکلمین کو غلط فہمی ہے لیکن ان کا شمار ہمیشہ اسلام کی عظیم الشان ہستیوں میں ہوگا۔ اس متشکک نے جس کی قابلیت نہایت زبردست تھی، اپنے فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ کی پیش بینی کی تھی۔ ہیوم نے علیت کی گرہ کو جدلیات کی دھار سے کاٹ دیا تھا مگر غزالی اس سے بھی پہلے شخص ہیں جنھوں نے فلسفہ کا ایک باضابطہ رد لکھا اور راسخ العقیدہ لوگوں پر عقلیت کا جو رعب چھا گیا تھا اس کو کامل طور پر زائل کر دیا۔ انھیں کا یہ خاص اثر تھا کہ لوگ عقائد کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرتے تھے''۔ (۲)

علامہ اقبال مزید لکھتے ہیں:

''لہٰذا ظاہر ہے کہ عقلیت کی منطق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابلِ تحدید کلیہ میں تحویل کر دیا۔ لیکن عقلیت کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی تھی اُس نے شخصیت کے عقیدے کو برقرار رکھا۔ لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا۔ نظام نے ''خارجیت سالمات'' کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے باوجود عقلئین کے ہاں سالمہ ایک مستقل اور خارجی حقیقت رکھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اس کو مشیت ایزدی کے ایک گزرتے ہوئے لمحہ کی حیثیت دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک تو فطرت کی حمایت میں علم الکلام کے تصورِ خدا کا ابطال کرنا چاہتا ہے اور دوسرا خدا کے مذہبی تصور کی تائید میں فطرت کو قربان کر دیتا ہے۔ لیکن ایک صوفی جو خدا کی محبت سے سرشار ہے اور اپنے زمانے کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے۔ وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا ہے ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکورالصدر تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔ عقلیت کو صوفیا نے ''پائے چوبیں'' سے تعبیر کیا ہے۔ آخری مرتبہ الغزالی میں رونما ہوتی ہے۔ جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذبات انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداء علم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت یہی وجہ تھی کہ اس زمانے کے تمام تفکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی''۔ (۳)

غزالی کے نزدیک علم کلام اور فلسفہ یقین کی دولت عطا نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے تجربے کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ

۱۔ غزالی، امام، المنقذ من الضلال، مترجمہ: مولانا محمد حنیف ندوی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۵۹ء، ص ۱۴۱

۲۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، مترجمہ: میر حسن الدین، ص ۷۱۔۷۲

۳۔ ایضاً، ص ۸۱۔۸۲

علمِ کلام اُن کے دل سے شکوک وشبہات کا ازالہ نہ کرسکا اور وہ جان گئے کہ یہ حقیقتِ اولیٰ تک رسائی کا ذریعہ نہیں ہوسکتا۔ اس طرح غزالی اور اقبال، دونوں دینی عقائد، مابعد الطبیعیات اور حقیقت مطلقہ کے ادراک کے ضمن میں عقل وخرد کی نارسائی پر متفق ہیں، اور وجدان (صوفیانہ/روحانی واردات) کے قائل ہیں۔ اسی لیے اقبال، غزالی کے معترف ہیں۔ لہٰذا خطبۂ اول میں لکھتے ہیں:

''غزالی کا مشن کانٹ کی طرح پیغمبرانہ تھا جو موخر الذکر نے اٹھارہویں صدی کے جرمنی میں اپنایا۔ جرمنی میں عقلیت کا مذہب کی حلیف کے طور پر ظہور ہوا مگر اسے جلد ہی احساس ہوگیا کہ مذہب کا اعتقادی پہلو دلیل و برہان کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اس کا صرف ایک ہی حل تھا کہ عقیدے کو مذہب کی مقدس دستاویز سے الگ کردیا جائے۔ مذہب سے عقیدے کو ہٹا دینے سے اخلاق کا افادی پہلو سامنے آیا اور یوں عقلیت نے لادینیت کی فرمانروائی کو مستحکم کردیا۔ جرمنی میں کانٹ کی پیدائش کے وقت الٰہیات کا کچھ ایسا ہی حال تھا۔ اس کی کتاب ''تنقیدِ عقلِ محض'' نے جب انسانی عقل کی تحدیدات کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا تمام کام دھرے کا دھرا رہ گیا۔ لہٰذا کانٹ کو جرمنی کے لیے بجا طور پر خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا گیا۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک نے بھی، جو کانٹ کے اندازِ فکر سے کسی قدر بڑھ کر تھی، دنیائے اسلام میں تقریباً اسی قسم کے نتائج پیدا کیے۔ اس نے بھی اس بلند بانگ لیکن تنگ نظر عقلیت پسندی کی کمر توڑ دی جس کا رجحان اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں عقلیت پسندی کا تھا۔ تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کرسکا جبکہ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لیے ایک الگ دائرہ کار دریافت کرلیا۔ نتیجۃً اس نے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ خود مکتفی حیثیت میں مذہب کے زندہ رہنے کے حق کو دریافت کرلینے میں کامیابی حاصل کرلی''۔(۱)

یوں اقبال کے نزدیک غزالی کے افکار تمام مدِ مقابل فکری رجحانات پر تصوّف کی خاموش فتح کی دلیل ہیں۔ دراصل غزالی تمام ذرائع علم کی پڑتال کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ یقین کی دولت صرف تصوف ہی کے ذریعے مل سکتی ہے۔ اقبال، غزالی کے اس کارنامے اور رجحان کو تحسین کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ مگر... ساتھ ہی کہتے ہیں کہ غزالی عقل کو نشانہ تنقید بنانے میں بہت آگے نکل گئے نیز یہ کہ انھوں نے فکر اور وجدان کے درمیان تفاوت پیدا کردیا اور یوں وہ فکر اور وجدان کو عضوی حیثیت سے مربوط دیکھنے میں ناکام ہوئے:

''تاہم صوفیانہ مشاہدے میں لامتناہی کل کی معرفت نے اسے فکر کی متناہیت اور نارسائی کا یقین دلادیا۔ لہٰذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خطِ فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ جاننے میں ناکام رہا کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر متناہی اور غیر قطعی محض اس بنا پر نظر آتا ہے کہ وہ زمان متسلسل سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر متناہی ہے لہٰذا اسی وجہ سے وہ لامتناہی کو نہیں پاسکتا، علم میں فکر کے کردار کے بارے میں غلط تصور پر

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۱۹

قائم ہے۔''(۱)

اقبال کے خیال میں الغزالی عقل وفکر پر تشکیک وتنقید کے جوش میں اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ عقل ووجدان، فکر واحساس دونوں ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔ اقبال کے خیال میں الغزالی سے یہ کوتاہی اس لیے ہوئی کہ وہ عقل وفکر سے مایوس ہونے کے بعد صوفیانہ تجربے کی جانب ملتفت ہوئے۔ صوفیانہ تجربے میں مکمل لامحدود سچائی کے یکدم ظہور نے انھیں عقل وفکر کے محدود اور لاحاصل ہونے کا یقین دلایا۔ اقبال کے خیال میں الغزالی کا یہ تاثر حقائق پر مبنی نہیں، کیونکہ عقل و فکر کی بنیادی نوعیت جامد نہیں، بلکہ متحرک ہے۔ لہٰذا اقبال لکھتے ہیں.

''منطقی فہم میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ باہم دیگر متزاحم انفرادیتوں کی کثرت کو ایک قطعی منضبط وحدت میں تحویل کر سکے۔ یوں فکر کے نتیجہ خیز ہونے کے بارے میں ہم تشکیک کا شکار ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت منطقی فہم اس قابل نہیں کہ وہ اس کثرت کو ایک مربوط اور منضبط کائنات کی حیثیت سے سمجھ سکے۔ اس کے پاس صرف ایک تعمیم ہی کا طریقہ ہے جو اشیاء کی مشابہتوں پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ مگر اس کی تعمیمات محض فرضی اکائیاں ہیں جو محسوس اشیاء کی حقیقت کو متاثر نہیں کرتیں۔ تاہم اپنی گہری حرکت میں فکر اس لائق ہے کہ لامتناہی کے بطون تک رسائی پا سکے جس کے اظہار کے دوران میں مختلف متناہی تصورات محض آنات ہیں۔ اپنی بنیادی فطرت میں فکر ساکن نہیں ہے، متحرک ہے۔ اور اگر زمانے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ابتدا ہی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا فکر اپنا بھرپور اظہار کلی طور پر کرتا ہے جو زمانی انداز سے قطعی تخصیصات کے ساتھ سامنے آتا ہے جنھیں دو طرفہ حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کے معانی، ان کی اپنی ذات میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہیں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس کل کو ''لوح محفوظ'' کہا جا سکتا ہے۔ اس لوح محفوظ میں علم کے تمام غیر متعین امکانات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ یہ کل خود کو زمان مسلسل میں متناہی تصورات کے تواتر میں ظاہر کرتا ہے جو ایک ایسی وحدت کی جانب بڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں جو پہلے ہی سے ان میں موجود ہے۔ درحقیقت علم کی حرکت میں مکمل لامتناہی کا ہونا ہی متناہی سوچ کو ممکن کرتا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصول علم کے دوران اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے۔ فطرت کے متناہی اجزا تو باہم دگر منفرد ہیں، مگر فکر کے متناہی اجزا کی صورت ایسی نہیں۔ یہ اپنی اصل ماہیت میں اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے کے پابند نہیں۔ اپنے سے ماورا وسیع دنیا میں ان سے مغائر کچھ نہیں، بلکہ اس بظاہر مغائر زندگی میں سرگرمی سے فکر اپنی متناہی حدود کو توڑ کر اپنی بالقوۃ لامتناہیت سے شاد کام ہوتا ہے۔ حرکتِ فکر صرف اسی بنا پر ممکن ہے کہ اس کی متناہیت میں لامتناہیت مضمر ہے۔ یہی امر لامتناہی فکر کے اندر شعلہ آرزو کو زندہ رکھتا ہے اور بے پایاں جستجو میں سہارا مہیا کرتا ہے۔ فکر کو نارسا تصور کرنا غلط ہے کیونکہ یہ اپنے انداز میں متناہی کے لامتناہی سے ہم کنار ہو جانے کے مترادف ہے''۔(۲)

غزالی پر اقبال کی یہ تنقید درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ایک تو یہ کہ غزالی عقل اور علم کی اہمیت کے قائل ہیں اور اپنی کتب میں جا بجا اِن کی تعریف کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب ''احیاء العلوم'' میں علم اور عقل پر پورا ایک باب تحریر کیا

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۹۔۲۰

۲۔ ایضاً، ۲۰۔۲۱

ہے۔(۱) نیز وہ وجدان کو عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت قرار دیتے ہیں اور انھیں جدا جدا چیزیں نہیں سمجھتے۔ لہٰذا برہان احمد فاروقی لکھتے ہیں:

''علامہ اقبال کا تسامح ہے کہ وہ امام غزالی کے خلاف اعتراض اٹھاتے ہیں، کیونکہ امام غزالی خود وضاحت فرماتے ہیں کہ وجدان عقل کی وہ ترقی یافتہ صورت، جس پر پہنچ کر وہ وجود محض کا ادراک کرتی ہے، یعنی وجدان عقل سے بہ اعتبار نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل، کمال پر پہنچ کر وجدان بن جاتی ہے''۔(۲)

دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نہ ہر چند کہ عقل اور علم کی تعریف بھی کی ہے لیکن حقیقتِ اصلیہ تک رسائی اور اس کے ادراک کا ذریعہ انھوں نے بھی وجدان ہی کو قرار دیا ہے۔ اور اس راستے میں عقل وخرد کی درماندگی کا صاف اقرار کیا ہے۔(۳) امام غزالی بھی عقل کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ذاتِ باری کی معرفت کا ایک راستہ عقل بھی ہے مگر قابلِ یقین، قابلِ اعتبار اور حتمی ذریعہ وجدان ہی ہے:

''ایمان کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ ایمانِ عوام کا ہے کہ محض تقلید پر اس کی بنا ہوتی ہے۔ دوسرا مرتبہ ایمان متکلمین کا ہے کہ اس میں کچھ صحت و دلیل بھی ہوتی ہے مگر اس کا درجہ بھی ایمانِ عوام کے قریب ہی ہے۔ تیسرا درجہ ایمانِ عارفین کا ہے جو نورِ یقین سے دریافت ہوتا ہے اور ہم اس مرتبہ کو ایک مثال سے بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ مثلاً زید کے گھر میں ہونے کی تصدیق تین طرح سے ہو سکتی ہے ایک تو یہ کہ کوئی ایسا شخص بیان کرے کہ بارہا اس کی راست گوئی کا امتحان ہوا ہو اور کسی طرح کی جھوٹی بات اس کی طرف مشہور نہ ہوئی ہو نہ اس کے قول میں گنجائش ابہام ہو تو ایسے شخص کے کہنے سے یقین ہو گا کہ بے شک زید گھر میں ہے۔ یہ مثال اس ایمان کی ہے جو محض تقلید سے ہے یعنی ایمانِ عوام کی کیونکہ ان کا بھی یہی حال ہے، کہ جب سنِ تمیز کو پہنچ کر اپنے ماں باپ سے اللہ تعالیٰ کے وجود اور علم وقدرت اور جمیع صفاتِ الٰہی کو انبیاء کے مبعوث ہونے کو اور احکام جو لائے، ان کے سچ ہونے کو سنتے ہیں تو فوراً ایمان لاتے ہیں اور اس پر ثابت رہتے ہیں۔ دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی زید کی آواز گھر میں سے سنے اور خود دیوار کی آڑ میں ہو تو اسے معلوم ہو گا کہ زید گھر میں ہے اور جس قدر تصدیق کہ دوسرے شخص کے کہنے سے ہوگی آواز سننے سے بے شک اس سے کسی قدر زیادہ ہوگی۔۔ پس یہ مثال دوسرے فرقۂ ایمان کی ہے جس میں کچھ دلیل کا بھی ملاؤ ہے مگر غلطی اس میں بھی ممکن ہے کیونکہ ایک آواز دوسرے سے ملتی جلتی ہوئی بھی ہو سکتی ہے اور بعض اوقات دوسرے شخص کی نقل کرنے کو بہ تکلف ویسی ہی بولنے لگتے ہی اور یہ امر سامع کو معلوم نہیں ہوتا کیونکہ وہ بالکل خالی الذہن ہوتا ہے اور آواز کی مشابہت اور نقل و حکایات سے کچھ غرض نہیں رکھتا۔ تیسری طرح یہ ہے کہ آدمی خود اندر جا کر زید کو دیکھ لے کہ گھر میں موجود ہے۔ پس یہ حالت ایمانِ عارفین اور مقربین اور صدیقین کی ہے۔ اسی کو معرفتِ حقیقی اور شاہدۂ یقینی کہتے ہیں''۔(۴)

۱۔ غزالی، امام، احیاء العلوم، جلد اول، مترجمہ مولانا محمد احسن نانوتوی، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد، ص ۱۵۔۱۳۶

۲۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، لاہور، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۹ء، ص ۲۴۶

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

۴۔ غزالی، امام، احیاء العلوم، جلد سوم، مترجمہ: مولانا محمد احسن نانوتوی، ص ۲۵

ڈاکٹر ملک حسن اختر بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:

''علامہ اقبال نے فکر کو نارسا ٹھہرانے پر غزالی پر جو نکتہ چینی کی ہے، وہ بے جا سی معلوم ہوتی ہے۔ جو کچھ علامہ اقبال نے ان سطور میں امام غزالی کے متعلق کہا ہے، وہی ان پر بھی صادق آتا ہے۔ درست ہے کہ علامہ نے اپنے فلسفۂ حیات میں علم اور فکر کو بڑی اہمیت دی ہے مگر خدا تک پہنچنے اور سچائی کو پانے کا ذریعہ عقل یا فکر کی بجائے عشق یا وجدان کو ہی قرار دیا ہے بلکہ ایک مقام پر تو انھوں نے عقل کو بالکل ہی مردود قرار دے دیا ہے، پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل ہمیشہ نکتہ چینی کرتی رہتی ہے، اس لیے اس سے بچ کر اپنے اعمال کی بنیاد عشق کو بنانا چاہیے۔ انھوں نے خود بھی امام غزالی کی طرح پہلے عقل کو آزمایا اور پھر عشق کی وادی میں پناہ لی''۔(۱)

غزالی کے افکار میں روح اور خدا متوازی تصورات ہیں۔ روح لازمی طور پر خدا کی طرح وحدت ہے، اسی ہی کی طرح قوت ارادی ہے۔ جس طرح خدا کائنات کے اندر بھی ہے اور ماوراء بھی اسی طرح روح جسم کے اندر بھی ہے اور اس سے علیحدہ بھی۔ روح خدا کا آئینہ ہے، جس میں خدا کی صفات منعکس ہیں۔ اس ضمن میں اقبال اپنے تحقیقی مقالے میں لکھتے ہیں:

''الغزالی کے خیال کے مطابق روح اشیا کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کے ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے۔ جو جسمانی صفات سے کلیتہً پاک ہو اپنی کتاب ''المضنون'' میں وہ تصریح کرتے ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام نے ماہیت روح کو ظاہر کرنے سے کیوں انکار کیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کی دو قسمیں ہیں۔ عوام اور مفکرین اول الذکر جو مادیت کو وجود کی شرط سمجھتے ہیں وہ غیر مادی جوہر کا تعقل کرنے سے قاصر ہیں اور آخر الذکر اپنی منطق کے ذریعے سے روح کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں جو خدا اور انفرادی روح کے باہمی فرق کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ الغزالی نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا رُخ وحدت الوجود کی طرف ہے اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق انھوں نے سکوت اختیار کیا''۔(۲)

غزالی کے لیے خدا کی ماہیت فکر کے بجائے ارادہ کی قوت ہے۔ اس لحاظ سے وہ فلسفیوں کے اس نظریے کو رد کرتے ہے جو انھوں نے یونانی فلسفے کے زیر اثر پیش کیا اور جس کے مطابق خدا بنیادی طور پر فکر یا عقل ہے۔ اس اختلاف کے باوجود وہ ان کے اس دعویٰ کی تائید کرتے ہے کہ خدا وحدت ہے، خالق ہے اور تمام خلق کی بنیاد اور علت ہے۔ اسی طرح وہ ان سے اس بارے میں متفق ہیں کہ خدا زمان و مکاں سے ماوراء ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا اپنی تخلوق میں موجود ہے اور زمان و مکاں اس کے تخلیق کردہ ہیں۔(۳)

حقیقت مطلق سے متعلق امام غزالی اور اقبال کے خیالات میں یک گونہ مماثلت دکھائی دیتی ہے۔(۴)

۱۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۵۸

۲۔ فلسفۂ عجم، ص ۷۹۔۸۰

۳۔ عطیہ سید، اقبال۔ مسلم فکر کا ارتقاء، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز ۱۹۹۴ء، ص ۱۱۲

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم

اقبال کے خیال میں غزالی کے نظریات میں صوفیانہ وحدۃ الوجودی کا نظریہ اور اشاعرہ کا تصور شخصیت یکجا نظر آتے ہیں۔اس لیے اس بات کا تعین کرنا مشکل ہے کہ وہ وحدۃ الوجودی ہیں یا شخصی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں:

''اشاعرہ توحید کے زبردست حامی تھے۔ ماہیت جوہر کے اس تخیل کے ساتھ روح انسانی کی ماہیت پر محفوظ طریقے سے بحث نہیں کر سکتے تھے۔صرف الغزالی نے سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ کو اٹھایا اور صحت کے ساتھ یہ بیان کرنا آج تک دشوار ہے کہ ماہیت خدا کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ جرمنی کے بورگر اور سول گر کی طرح ان میں بھی صوفیانہ وحدت الوجود اور اشاعرہ کا عقیدۂ شخصیت گھل مل گیا ہے یہ ایسا امتزاج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ بتلانا نہایت دشوار ہے کہ یہ محض وحدت الوجود کے قائل ہیں یا لوئز کی طرح شخصی وحدت الوجود کو مانتے ہیں''۔(۱)

علامہ اقبال کا تصور حقیقتِ مطلق خالص اسلامی عقائد پر مبنی ہے۔وہ اس ضمن میں کوئی بھی غیر اسلامی عقیدہ قبول پر تیار نہیں ہوتے۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں ''ھوالاوّل والآخر'' (۲) کا قرآنی عقیدہ رکھتے ہیں۔لہٰذا وہ قدمِ عالم اور قدمِ ارواح جیسے عقائد کے سخت مخالف ہیں۔امام غزالی نے بھی ان عقائد کی سخت مذمت کی ہے۔(۳) اقبال اس کے معترف ہیں اور ایک مضمون میں خود اس طرف اشارہ کرتے ہیں:

''مسئلہ قدمِ ارواح افلاطونی ہے۔ بوعلی سینا اور ابونصر فارابی دونوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس وجہ سے دونوں بزرگوں کی تکفیر کی ہے''۔(۴)

علامہ اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کی تشکیل میں ایسی ہر بات دِل و جان سے قبول کرتے ہیں اور قابل ترجیح سمجھتے ہیں جو انھیں اسلامی نقطۂ نظر کے قریب دکھائی دیتی ہے۔لہٰذا جب وہ اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کا جائزہ لیتے ہوئے، زمان و مکان اور حرکت کے مباحث کے ضمن میں، رومی کا غزالی سے تقابل کرتے ہیں تو اسی بنا پر رومی کو غزالی پر ترجیح دیتے ہیں کہ اُن کا نقطۂ نگاہ، غزالی کی نسبت، اسلام کے زیادہ قریب ہے:

''درحقیقت اشاعرہ نے نقطے۔ لمحے، کے جدید نظریے کی ایک دھندلی سے پیش بینی کی، مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ اُس کے اظہار کا ایک لازمی انداز ہے۔نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے۔رومی، غزالی کی نسبت اسلامی روح کے زیادہ قریب ہے جب وہ کہتا ہے:

۱۔فلسفۂ عجم، ص ۷۹

۲۔قرآن مجید، ۵۷:۳

نیز دیکھیے تجدید فکریات اسلام، ص ۱۳۰

۳۔شبلی نعمانی، الغزالی، ص ۱۲۶۔۱۳۲

محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، جلد ۴، ص ۲۹۔۳۰

۴۔محمد اقبال، ''اسرار خودی اور تصوف'' مشمولہ: مقالات اقبال، ص ۱۶۴

پیکر از ما ہست شد، نے ما ازو
بادہ از ما مست شد، نے ما ازو

بدن ہم سے موجود ہوا ہو نہ کہ ہم بدن سے، شراب میں نشہ ہم سے ہے، شراب سے ہم نشہ حاصل نہیں کرتے''۔(۱)

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے مترجم سید نذیر نیازی اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''جیسا کہ خطبات میں مذکورہ ہے قدیم طبیعیات میں زمان ومکان کا وجود ایک دوسرے سے آزاد اور اپنی جگہ پر مستقل تسلیم کیا جاتا تھا اور اس لیے زمانے کی محسوس اور مکان کی مرئی شکل یعنی لمحوں اور نقطوں یا پھر جیسا کہ عربی اصطلاح ہے آفات و جہات کا وجود بھی ایک دوسرے سے الگ رہا۔ طبیعیات حاضرہ نے البتہ جب اس ثنوی نقطۂ نظر کے خلاف ابعادِ ثلاثہ کے بجائے ابعادِ اربعہ کا تصور قائم کرتے ہوئے زمانے کو مکان میں مدغم کر دیا تو نقطوں اور لمحوں کے دو الگ الگ اور جداگانہ نظامات کا بھی خاتمہ ہو گیا، لیکن طبیعیات حاضرہ کے نزدیک نقطے کا وجود لمحے سے متقدم ہے بہ الفاظ دیگر لمحے کا وجود غیر حقیقی ہے، برعکس اس کے اگر لمحے کا وجود نقطے سے متقدم ہے تو یہ ماننا لازم آئے گا کہ جواہر کی حقیقت دراصل روحانی ہے (جیسا کہ بصورتِ دیگر مادی) لہٰذا ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ روح دراصل مادّے ہی کی ایک لطیف شکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رومی کے اشعار سے بہ نسبت غزالی کے اسلامی نقطۂ نظر کی ترجمانی کہیں زیادہ بہتر شکل میں ہو جاتی ہے''۔(۲)

ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے امام غزالی کے عقائد قرآن وحدیث سے مستنیر ہیں۔ لہٰذا اُن کے نزدیک خدا تعالیٰ اپنی ذات میں اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، یکتا ہے کوئی اس جیسا نہیں، صمد ہے کوئی اس کا مقابل نہیں، نرالا ہے کوئی اس کے جوڑ کا نہیں، قدیم اور ازلی ہے جس کا اوّل اور ابتدا نہیں، ہمیشہ کو قائم ابدی ہے جس کا آخر اور انتہا نہیں، قیوم ہے کہ اس کو انقطاع نہیں اور دائم ہے جس کو کبھی فنا نہیں، بزرگی کی صفتوں سے موصوف ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا زمانوں اور مدتوں کے گزرنے اور طے ہو جانے سے اس کو نہیں کہہ سکتے کہ ہو چکا بلکہ وہی سب سے اوّل اور وہی سب سے پیچھے، اور وہی ظاہر اور وہی باطن ہے، نہ جسم صورت دار ہے نہ جوہر محدود اور ذی مقدار اور نہ سقم ہو سکتا ہے، اجسام کا مشابہ نہیں نہ خود جوہر ہے اور نہ اس میں کوئی جوہر حلول کیے ہوئے ہیں اور نہ وہ عرض ہے اور نہ اس میں کوئی عرض حلول کیے ہوئے بلکہ نہ وہ کسی موجود کے مشابہ ہے نہ اس کے کوئی موجود مانند نہ اس کے جوڑ کا کوئی نہ وہ کسی کے جوڑ کا نہ کوئی مقدار اس کو محدود کر سکے اور نہ اطراف وجہات اس کو محیط ہوں۔ اور نہ آسمان وزمین اس کو گھیر سکیں اور یہ کہ وہ عرش پر اس طرح ہے جس طرح کہ اس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اس نے قصد کیا ہے یعنی عرش کو چھونے اور اس پر جمنے اور جگہ پکڑنے اور اس میں حلول کرنے اور دوسری جگہ ٹلنے سے پاک ہے عرش اس کو نہیں اٹھاتا بلکہ عرش اور حاملین عرش سب کو اس کی لطف قدرت اٹھائے ہوئے ہے اور سب اس کے قبضۂ قدرت میں ہیں اور وہ عرش اور آسمان اور حدود زمین تک کی سب چیزوں کے اوپر

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام،ص۹۱۔۹۲

۲۔نذیر نیازی، سید، ''تصریحات'' مشمولہ: تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۲۳۲۔۲۳۳

ہے اور اس کی فوقیت اس طرح کی ہے کہ اس سے اس کو نہ عرش سے قرب ہو نہ زمین سے دوری، بلکہ عرش اور آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور خاک سے دور ہونے سے اس کے مراتب بلند ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندے کی رگِ گردن سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے پاس موجود کیونکہ اس کی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہونے کے مشابہ نہیں، جس طرح کہ اس کی ذات اجسام کی ذات سے مشابہ نہیں، اور یہ کہ وہ کسی چیز میں حلول نہیں کرتا اور نہ اس میں کوئی چیز حلول ہے، اس بات سے برتر ہے کہ اس کا محیط کوئی مکان ہو جیسے اس بات سے پاک ہے کہ کوئی وقت اس کو گھیر سکے، بلکہ وہ مکان اور زمان کے بننے سے پیشتر موجود تھا، اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا اور یہ کہ وہ اپنی مخلوق سے اپنی صفات میں جُدا ہے، نہ اس کی ذات میں اس کے سوا دوسرا، اور نہ کسی دوسرے میں اس کی ذات اور یہ کہ وہ بدلنے اور انتقال سے مقدس ہے نہ حوادث اس میں حلول کریں نہ عوارض اس پر نزول، بلکہ اپنی بزرگی صفات میں فنا اور زوال سے ہمیشہ منزہ رہتا ہے اور اپنی صفاتِ کمال میں کسی زیادتی کی اس کو حاجت نہیں جس سے اس کا کمال پورا ہو، اور یہ کہ عقلوں کے سبب سے اس کا وجود بذاتِ خود معلوم ہے اور اس کا نام اور احسان اچھے لوگوں پر جنت میں یہ کہ اپنی دولت دیدار اور لذت روایت کو پورا کرنے کے لیے اپنی ذات کو آنکھوں سے دکھادے گا۔ اللہ تعالیٰ زندہ اور قادر ہے اور جبار اور قاہر، نہ اس کو ماندگی عارض ہو نہ قصور اور نہ غفلت ہو نہ خراب نہ فنا اس پر آوے نہ موت، وہی ہے ملک اور ملکوت والا اور عزت وجبروت کا مالک سلطنت اور قہر اور خلق اور امر سب اسی کا ہے، آسمان اس کے داہنے ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہیں اور مخلوقات سب اس کی مٹھی میں دبے ہیں، پیدا کرنے اور اختراع میں وہی نرالا ہے اور ایجاد اور ابداع میں وہی یکتا خلق کو اور ان کے اعمال کو پیدا کیا اور ان کے رزق اور موت کا اندازہ مقرر فرمایا، کوئی قدرت کی چیز اس کے قبضے سے جدا نہیں اور نہ اس کی قدرت سے کاموں کے تغیرات علیحدہ نہ اس کی قدرت کی چیزوں کا احصا ہوسکتا ہے نہ اس کے معلومات کی انتہا خدائے تعالیٰ سب معلومات کو جانتا ہے، زمین کی تہوں سے لے کر آسمان کے اوپر تک جو کچھ ہوتا ہے سب پر محیط ہے اس کے علم سے ایک ذرہ بھی آسمان اور زمین چھپتا نہیں، بلکہ کالی رات میں سخت پتھر پر چیونٹی کے رینگنے کو اور ہوا کے بیچ میں ذرّہ کے چلنے کو جانتا ہے، چھپی ہوئی اور کھلی بات کو معلوم کر لیتا ہے اور دلوں کے وسوسوں اور خطروں کے حرکات اور باطن کے پوشیدہ راز پر مطلع ہوتا ہے اس کا علم قدیم ازلی ہے جس سے ازل میں موصوف رہا ہے، ایسا علم نہیں کہ اس کی ذات میں حلول اور انتقال سے نیا پیدا ہوا ہو۔ خدائے تعالیٰ نے کائنات کو ارادہ سے بنایا اور نو پیدا چیزوں کا انتظام وہی کرتا ہے کہ ملک اور ملکوت میں جو کچھ تھوڑا یا بہت، چھوٹا یا بڑا، خیر یا شر، نفع یا ضرر، ایمان یا کفر، معرفت یا جہالت، کامیابی یا محرومی، زیادتی یا کمی، طاعت یا معصیت ہوتی ہے وہ سب اس کے حکم اور تقدیر اور حکمت اور خواہش سے ہوتی ہے کہ جس چیز کو چاہا وہ ہوئی اور جس کو نہ چاہا وہ نہ ہوئی، کوئی پلک کا جھپکنا یا خطرہ کا ناگہاں آنا اس کی خواہش سے باہر نہیں بلکہ وہ مبدی ہے اور معید ہے، جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے، کوئی اس

کے حکم کا رد کرنے والا نہیں، اور نہ کوئی اس کی قضا کا پیچھے ہٹانے والا، اور نہ بجز اس کی توفیق و رحمت کے بندہ کو اس کی نافرمانی سے کوئی مفر کی صورت اور نہ سوا اس کی خواہش اور ارادہ کے اس کو اس کی اطاعت کی طاقت، اگر سب انسان اور جن اور فرشتے اور شیطان متفق ہو کر عالم میں کسی ذرہ کو بدوں اس کے ارادے اور خواہش کے حرکت یا سکون دینا چاہیں تو یہ ان سے کبھی نہ ہو سکے گا، اس کا ارادہ تمام اور صفتوں کے ساتھ اس کی ذات سے قائم ہے اور وہ ہمیشہ سے ان اوصاف کے ساتھ متصف رہا، چیزوں کے ہونے کو جن وقتوں میں کہ مقرر فرمایا ارادہ ازل میں کیا تو جیسا ارادہ کیا، اسی طرح اپنے اپنے وقت میں بدوں کسی طرح کے تقدم اور تاخر کے موجود ہوئیں، بلکہ اس کے علم کے موافق اور ارادے کے مطابق بدوں کسی طرح تبدل اور تغیر کے واقع ہوئیں، اور امور کا انتظام اس طرح فرمایا کہ اس میں نہ فکروں کی ترتیب کی نوبت ہوئی، نہ کچھ دیر کا انتظار، اور اسی وجہ سے کوئی شان اور حال اس کو دوسری شان سے غافل نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ سمیع اور بصیر ہے، سنتا دیکھتا ہے کوئی سننے کی چیز کیسی ہی ہو، اور دیکھنے کی چیز کیسی ہی باریک ہو، اس کے سننے اور دیکھنے سے بچ نہیں رہتی، نہ دوری اس کے سننے کی مانع ہو نہ تاریکی اس کے دیکھنے کی مزاحم دیکھتا ہے مگر حدقۂ چشم اور پلک سے منزہ ہے اور سنتا ہے مگر کانوں اور ان کے سوراخوں سے مبرا ہے جیسا علم میں دل سے اور پکڑنے میں عضو سے اور پیدا کرنے میں آلہ سے پاک ہے اس لیے کہ جیسے اس کی ذات پاک مخلوق کی ذات کی طرح نہیں، اسی طرح اس کی صنعتیں بھی مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کلام کرنے والا ہے اور اپنے کلامِ ازلی قدیم سے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے امر اور نہی اور وعدہ وعید فرمایا ہے، اس کا کلام خلق کے کلام کے مشابہ نہیں کہ ہوا کے اندر سے یا اجرام کے صدمے سے آواز ہوتی ہے یا زبان کی حرکت اور ہونٹوں کے مطابق سے حرف پیدا ہوں بلکہ ان سب سے جداگانہ ہے۔ جو چیز سوائے اس کے موجود ہے وہ اسی کے فعل سے حادث وہ اسی کے عدل سے فیض یاب ہے اور سب سے اچھی طرح اور اکمل اور اتم اور اعدل طور پر اس کا ظہور ہوا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں حکیم اور اپنے احکام میں عادل ہے، اس کے عدل کو بندوں کے عدل پر قیاس نہیں کر سکتے اس لیے کہ بندے سے ظلم متصور ہو سکتا ہے، بایں طور کہ غیر کے ملک میں تصرّف کرے اور خدائے تعالیٰ سے ظلم متصوّر نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو غیر کی ملک ملتی ہی نہیں کہ اس میں اس کا تصرف ظلم کہلاوے غرض کہ جو کچھ اس کے سوا ہے انسان اور جن اور فرشتہ اور شیطان اور آسمان و زمین اور حیوان اور سبزہ اور جماد اور جوہر اور عرض اور مدرک اور محسُوس وہ سب حادث ہیں، اس نے اپنی قدرت سے اس کو عدم سے اختراع کیا اور پردۂ نیستی سے نکال کر ہست فرمایا کیونکہ ازل میں وہ اکیلا موجود تھا، دُوسرا کوئی اس کے ساتھ نہ تھا، بعد اس کے اپنی قدرت کے ظاہر کرنے اور ارادۂ سابق کے متحقق کرنے کے لیے خلق کو پیدا کیا۔(۱)

حقیقتِ مطلق کے بارے میں، امام غزالی کے یہ تصورات، واضح طور پر قرآن و حدیث کی تعلیمات پر مبنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں کے ساتھ اقبال بھی اِن سے متفق ہیں۔ اسی لیے امام غزالی اور علامہ اقبال کے تصور

۱۔ غزالی، امام، احیاء العلوم، جلد اوّل، مترجمہ: مولانا محمد احسن نانوتوی، ص ۱۵۰۔۱۵۱

حقیقتِ مطلق میں مماثلت صاف دکھائی دیتی ہے۔ وجہ یہی ہے کہ دونوں اسلامی مفکر، تصورِ حقیقتِ مطلق تک پہنچنے کے لیے، فلسفہ و منطق کو نہیں بلکہ عشق و وجدان کو اپنا رہنما بناتے ہوئے، اسلامی تصوف کا راستہ اختیار کرتے ہیں جو قرآن و حدیث سے روشن ہے۔

حسین بن منصور حلاج:

ابنِ عربی کی طرح حسین بن منصور حلاج بھی اسلامی تصوف کی تاریخ کی ایک بڑی متنازع فیہ شخصیت ہیں۔ اگر ایک طرف علماء انھیں مردود سمجھ کر ان کے خلاف آوازِ احتجاج بلند کرتے رہے ہیں تو دوسری طرف ایسے مقتدر صوفیا کی بھی کمی نہیں جن میں انھیں قبولِ عام حاصل رہا ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، علی بن عثمان ہجویری، غزالی، عطار اور رومی جیسے بلند پایہ علماء و صوفیا، حلاج کی ولایت کے قائل ہیں۔(۱) حضرت علی ہجویری انھیں ''مستغیثِ معنی''، ''سرمستانِ بادۂ وحدت'' اور ''مشتاقِ جمالِ احدیت'' کہتے ہیں۔(۲) وہ اپنی مشہور کتاب کشف المحجوب میں لکھتے ہیں:

''ان اولیاء اللہ میں سے ایک حقیقت کی مستی میں ڈوبے ہوئے۔ دعویٰ کی وجہ سے حلاکت کو اختیار کیا ہوا حضرت ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلاج رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ طریقت میں مستی کی کیفیت رکھنے والے مشتاقوں میں سے ہیں آپ کا باطنی حال پختہ اور ہمت بہت بلند تھی''۔(۳)

حضرت علی ہجویریؒ نے بھی حلاج کی شخصیت کے بارے میں علماء و صوفیاء کے اختلاف کا ذکر کیا ہے، مگر ساتھ ہی وہ بتاتے ہیں کہ:

''تمام مشائخ سوائے چند کے حضرت منصور حلاج کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر کمل فضل اور حالِ باطن کی صفائی، بکثرت اجتہاد و ریاضت یعنی اللہ تعالیٰ کی یاد میں محنت و مشقت درست جانتے ہیں''۔(۴)

حلاج پر جادو کرنے اور حیلے کرنے کے الزامات کے علاوہ سب سے بڑا الزام حلول کے عقیدے پر یقین رکھنے اور اپنے آپ کو خدا (انا الحق) کہنے کا لگایا گیا اور اسی کو بنیاد بنا کر آپ کو سولی پر چڑھا دیا گیا۔ بہت سے لوگ اس فیصلے کو برحق مانتے ہیں اور منصور کو دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے ہوئے اُسے اس سزا کا مستحق سمجھتے ہیں۔ مگر اس کا کیا کیجیے کہ بڑے بڑے مقتدر علما و صوفیا اُن کے معتقد ہیں۔ اور انھیں صحیح العقیدہ مانتے ہیں۔ حضرت ابوسعید ابوالخیر فرماتے ہیں:

''حلاج کا تختۂ دار پر جان دینا ایک ایسا مقام ہے جو مردوں کے لائق ہے نامردوں کے نہیں''۔(۵)

حضرت عطا کا قول ہے:

۱۔ بشیر احمد ڈار، ''اقبال اور حلاج'' مشمولہ: اقبال اور مشاہیر، ص ۵۱

۲۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، ''اقبال اور حلاج'' مشمولہ: اقبال اور مغربی مفکرین، ص ۲۸

۳۔ علی بن عثمان جلابی، سید، حضرت، کشف المحجوب، مترجمہ: محمد الطاف نیروی، لاہور، کارواں پریس، ۱۹۹۲ء، ص ۲۹۸

۴۔ ایضاً، ص ۲۹۹۔۳۰۰

۵۔ لوئی ماسینیون، قوسِ زندگی، مترجمہ: ڈاکٹر صابر آفاقی، لاہور، المعارف، ۱۳۹۴ھ، ص ۷۹

''خدا کی راہ میں قتل ہونے والا، بیشۂ تحقیق کا شیر وہ سچا شجاع صفدر، وہ دریائے معراج میں غرق حسین بن منصور حلاج''۔(۱)

حضرت شبلی فرماتے ہیں:

''حلاج کی شہادت ایک ایسا گوہر ہے جس کا ہاتھ آنا آسان نہیں۔ اس کی عزت کرنی چاہیے اور اسے سینہ میں پنہاں رکھنا چاہیے تاکہ یہ ابدیت کے لیے زادو توشہ کی حیثیت سے کہ وہ کو دیا جائے''۔(۲)

حضرت علی ہجویریؒ بتاتے ہیں کہ:

''حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے=اَنَا وَ الْحَلّاجُ شَئِی" وَاحِد" فَخَلَّصَنِیْ جُنُوْنِیْ وَاَهْلَكَهٗ عَقْلُهٗ ☆ ترجمہ=(میں اور حلاج ایک ہی چیز تھے۔ پس جنون نے میری خلاصی کردی اور اس کو عقل نے حلاک کر دیا) اور اگر وہ دین میں طعن کئے گئے ہوتے تو حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ یہ نہ فرماتے کہ میں اور حلاج ایک چیز ہیں اور حضرت محمد بن خفیف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں هُوَ عَالِم" رَبَّانِی" ☆ ترجمہ=وہ اللہ تعالیٰ کو جاننے والے ہیں اسی طرح دوسری اشیاء کے بھی عالم ہیں''۔(۳)

حضرت علی ہجویری مزید فرماتے ہیں:

''حضرت حسین بن منصور حلاج رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب تک دنیا میں رہے اچھے اور صالح لباس میں رہے۔ نماز۔ ذکر اور مناجات بہت زیادہ کرتے تھے اور روزے ہمیشہ رکھتے بڑے اچھے اچھے واعلیٰ انداز میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء اور اس کی واحدنیت کے بہت عمدہ لطائف بیان کرتے تھے''۔(۴)

علامہ اقبال بھی حلاج کو''شہید صوفی''(۵) کہتے ہیں اور اُن کے نعرۂ''انا الحق'' کو انسانی خودی کی پائیداری(۶) اور باطنی تجربے کی وحدت پر محمول کرتے ہیں۔(۷) مگر ابتدا میں وہ بھی منصور حلاج کو حلول اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کا داعی سمجھتے تھے، اور اُن کے خیال میں اُس نے''انا الحق'' کہہ کر اپنے آپ کو خدا کہا تھا اپنے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے (۱۹۰۸ء) میں لکھتے ہیں:

''تصوف منصور حلاج کی وجہ سے وحدۃ الوجودی ہوگیا۔ حلاج نے ہندی ویدانت کے فلسفے کے مطابق انا الحق کا نعرہ

۱۔ لوئی ماسینیوں، قوسِ زندگی، مترجمہ: ڈاکٹر صابر آفاقی، ص ۷۹

۲۔ ایضاً، ص ۶۶

۳۔ علی بن عثمان جلابی، سید، حضرت، کشف المحجوب، مترجمہ محمد الطاف نیروی، ص ۳۰۰۔۳۰۱

۴۔ ایضاً، ص ۳۰۲

۵۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۲۱

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً، ص ۱۲۰۔۱۲۱

بلند کیا، یعنی میں خدا ہوں یا آہم برہما اسمی''۔(۱)

اپنے مضمون ''اسرارِ خودی اور تصوف'' (۱۹۱۶ء) میں اقبال لکھتے ہیں:

''غزالی رحمتہ اللہ علیہ نے منصور کے صریح الحاد کی صفائی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُس کے سامنے منصور کا صرف مقولہ ہی تھا اور وہ ذہنی و مذہبی تحریک نہ تھی جس کا منصور مظہر یا بانی تھا۔ ابن حزم نے جو منصور سے شاید ایک صدی بعد ہوا ہے۔ منصوری تحریک اور اس کے حلولی فرقے کا مفصل حال لکھا ہے اور حال میں فرانس میں بھی ایک رسالہ منصوری تحریک پر شائع ہوا ہے۔ وقت ملا تو اس کے مضامین سے آپ کے اخبار کے ناظرین کو آگاہ کروں گا''۔(۲)

۱۹۱۶ء ہی کے ایک اور مضمون ''سرِ اسرارِ خودی'' میں اقبال حلاج کے مذہب کو ''مذہب حلولی'' (۳) کہتے ہیں۔ اسی سال کے ایک اور مضمون ''علمِ ظاہر و باطن'' میں لکھتے ہیں:

''دوسرا علم، علمِ تصوف وجودی یا علمِ باطن ہے جس کے ظاہر کرنے سے وہی انجام ہوتا ہے جو حسین بن منصور کا ہوا''۔(۴)

۱۷۔ مئی ۱۹۱۹ء کو، اقبال، مولانا اسلم جیراجپوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں۔ آپ کی نظر سے گزرا ہوگا۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزادہی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیاء قریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔(۵)

ابنِ منصور حلاج سے متعلق، اقبال کے اِن خیالات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حلول اور وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنے کی بناء پر حلاج سے نالاں تھے اور اِن عقائد اور ''انا الحق'' کہنے کی بنا پر انھیں دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے تھے۔ دراصل اس زمانے میں اقبال حلول اور وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے تھے اور وحدۃ الوجود کو نوفلاطونی اور ویدانتی تصورات کی روشنی میں دیکھتے تھے۔(۶) اس طرح وہ اسے غیر اسلامی تصور سمجھتے تھے اور اس کے ماننے والے کو دائرہ اسلام سے خارج سمجھنے میں حق بجانب تھے۔ اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ اقبال کسی بھی غیر اسلامی تصور کو کسی طور قبول نہیں کرتے، چاہے کسی تصور کا غیر اسلامی ہونا غلط فہمی ہی پر مبنی کیوں نہ ہو۔ زیرِ نظر تحقیق میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی اور

۱۔ فلسفۂ عجم، ص۱۱۶

۲۔ مقالاتِ اقبال، ص۲۰۶

۳۔ ایضاً، ص۲۱۴

۴۔ مقالاتِ اقبال، ص۲۹۵

۵۔ محمد اقبال، علامہ، اقبال نامہ، حصہ اوّل، مرتبہ: شیخ عطا اللہ، ص۵۴۔۵۵

۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ۵۴ تا ۱۳۹

غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق معلوم کر لینے کے بعد، اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے دِل سے قائل ہو گئے تھے بلکہ اسلامی وحدۃ الوجود تو ہمیشہ اُن کے افکار میں موجود رہا۔(۱) ابنِ منصور کے متعلق بھی اُن کا رویہ کچھ ایسی ہی صورتِ حال اختیار کرتا دکھائی دیتا ہے۔ لہٰذا ''زبورِ عجم'' (۱۹۲۷ء) کی ''مثنوی گلشن رازِ جدید'' میں ابنِ منصور کے نعرۂ انا الحق کا مفہوم بالکل نئے انداز میں پیش کرتے ہیں کہ انا الحق کا مفہوم یہ نہیں کہ انسانی ''انا'' فانی اور باطل ہے جو ''حق'' میں مدغم ہو جائے گی بلکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ انسانی خودی حق ہے، حقیقت ہے اور لازوال وجود سے مزیّن ہے۔

خودی را حق بداں باطل مپندار | خودی را کشتِ بے حاصل مپندار
خودی چوں پختہ گردد لازوال است | فراقِ عاشقاں عین وصال است
وجودِ کوہسار و دشت و در ہیچ | جہاں فانی، خودی باقی، دگر، ہیچ
دگر از شنکر و منصور کم گوے | خدا را ہم براہِ خویشتن جوے
بخود گُم بہرِ تحقیق خودی شو | انا الحق گوے و صدّیق خودی شو (۲)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے جب ''کتاب الطواسین'' کا بالاستعیاب مطالعہ کیا اور مولانا روم کے ہاں، حلاج کی ترجمانی دیکھی تو وہ منصور کے تصورات کی صحیح تعبیر کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ابنِ منصور سے متعلق، اقبال کی اس ذہنی تبدیلی کے ضمن میں بشیر احمد ڈار کی رائے بڑی صائب معلوم ہوتی ہے کہ:

''۱۹۲۳ء میں یا اس سے کچھ قبل نکلسن کی کتاب ''تصوّف میں شخصیت کا تصوّر'' شائع ہوئی۔ اس کتاب میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حلّاج وحدت الوجودی نہ تھا اور اس کے نعرۂ انا الحق کا مطلب وہ نہیں جو وحدت الوجودی شعراء اور مفکرین نے پیش کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مطالعے کے بعد اقبال کی رائے حلّاج کے متعلق بالکل تبدیل ہو گئی''۔ (۳)

لہٰذا، اب اقبال اس امر کا واضح طور پر اقرار کرتے ہیں کہ ''انا الحق'' کہنے سے حلاج کا مقصد ذاتِ باری کے وراء الوراء ہونے سے انکار کرنا نہیں بلکہ اس حقیقت کے ادراک کا اعلان کرتا تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے:

''اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربے کی نمو حلّاج کے ان معروف الفاظ میں اپنے کمال تک پہنچی ''انا الحق'' (میں ہی حق ہوں)۔ حلّاج کے ہم عصروں نے اور اس کے اخلاف نے ان الفاظ کی وحدت الوجودی تعبیر کی مگر حلاج کی تحریریں جو فرانسیسی مستشرق ایل میسی نون نے جمع کر کے شائع کی ہیں وہ اس باب میں کوئی شبہ باقی نہیں رہنے دیتیں کہ اس شہید صوفی نے خدا کے وراء الوراء ہونے سے کبھی انکار نہیں کیا تھا۔ اس کے تجربے کی سچی تعبیر یہ نہیں کہ قطرہ سمندر میں جا ملا ہے بلکہ اس کا مفہوم ناقابلِ تردید الفاظ میں اس امر کا ادراک اور اس کی جرأت مندانہ تصدیق ہے کہ ایک

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۵۴ تا ۱۳۹

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۱

۳۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور حلاج مشمولہ: اقبال اور مشاہیر، مرتبہ: طاہر تونسوی، ص ۵۶

گہری شخصیت کے اندر انسانی خودی واقعی اور پائیدار وجود رکھتی ہے۔ چنانچہ حلاج کا جملہ متکلمین کے خلاف ایک چیلنج دکھائی دیتا ہے''۔(۱)

علامہ اقبال اپنے خطبے ''انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت'' میں مزید لکھتے ہیں:

''اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت ﷺ کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ ''اناالحق'' میں ہی تخلیقی سچائی ہوں'' (حلاج) ''انا الدھر'' ''میں وقت ہوں'' (محمد ﷺ) ''میں قرآن ناطق ہوں'' (علیؓ) ''میں عظیم الشان ہوں'' (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں:

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود ۔۔۔ ایں سخن کے باور مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جاسکتی ہے''۔(۲)

جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں اقبال نے حلاج کو غالب اور قرۃ العین کے ساتھ، فردوس میں دکھایا ہے۔ یہاں انھوں نے حلاج سے متعلق جس جوش وخروش کا اظہار کیا ہے، اور جس طرح اُن سے اہم نوعیت کے مختلف سوالات کیے ہیں اور اُن کی طرف سے جوابات فراہم کرتے ہوئے، جس طرح ان کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔(۳) یہ رویہ واضح طور پر، حلاج سے متعلق اُن کی ذہنی تبدیلی کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس امر پر شاہد ہے کہ اقبال، حلاج کو حق پر سمجھنے لگے تھے۔

علامہ اقبال نظریۂ جبر کی بجائے اگرچہ قدر کے قائل ہیں۔(۴) مگر وہ حلاج کے جبر کی مدح کرتے ہیں اور اسے قدر ہی کا ایک رخ قرار دیتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا ''جاوید نامہ'' میں وہ حلاج کی زبانی کہلواتے ہیں۔

ہر کہ از تقدیر دارد سازو برگ ۔۔۔ لرزد از نیروئے اور ابلیس و مرگ

جبر دینِ مردِ صاحب ہمّت است ۔۔۔ جبرِ مرداں از کمالِ قوت است

پُختہ مردے پُختہ تر گردوز جبر ۔۔۔ جبر مردِ خام را آغوشِ قبر

جبرِ خالد عالمے برھم زند ۔۔۔ جبرِ ما بیخ و بُنِ ما برکند

کارِ مردان است تسلیم و رضا ۔۔۔ بر ضعیفاں راست نایدایں قبا (۵)

اِن اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ملک حسن اختر لکھتے ہیں:

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۲۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۳۔۱۳۴

۳۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۷۰۳، ۷۲۶

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''جبر وقدر'' کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

۵۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۷۰۹

''ان اشعار میں انھوں نے حلاج کے نظریۂ جبر کا دفاع کیا ہے کہ مردِ کامل کے لیے جبر بھی قوت بن جاتا ہے جیسے حضرت خالد بن ولیدؓ کے لیے مگر ناپختہ لوگوں کے لیے جبر کا نظریہ موت کی حیثیت رکھتا ہے۔ تسلیم و رضا کا سبق پختہ کار لوگوں کے لیے مناسب ہے۔ کمزوروں اور غلاموں کے لیے یہ نقصان دہ ہے''۔(۱)

اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں اسی مقام پر حلاج کی زبان ''انا الحق'' کی وہی توضیح کی ہے جسے وہ خطبات میں قبول کر چکے تھے۔

بود اندر سینۂ من بانگِ صور — ملتے دیدم کہ دار و قصدِ گور!
مومناں با خوے و بوے کافراں — لَا اِلٰہ گویان واز خود منکراں!
'امرِ حق' گفتند نقشِ باطل است — زانکہ او وابستۂ آب و گل است
من بخود افروختم نارِ حیات — مردہ راگفتم ز اسرارِ حیات!
از خودی طرحِ جہانے ریختند — دلبری با قاہری آمیختند!
ہر کجا پیدا و نا پیدا خودی — برنمے تابد نگاہِ ما خودی !
نارہا پوشیدہ اندر نورِ اوست — جلوہ ہائے کائنات از طورِ اوست
ہر زماں ہر دل دریں دیرِ کہن — ازخودی در پردہ میگوید سخن
ہر کہ از نارش نصیب خود نبرد — درجہاں از خویشتن بیگانہ مُرد
ہند و ہم ایراں ز نورش محرم است — آنکہ نارش ہم شناسد آں کم است!
من زنور و نارِ او دادم خبر — بندۂ محرم! گناہِ من نگر!

آنچہ من کردم تو ہم کردی، بترس!
محشرے برمردہ آوردی، بترس! (۲)

اس سے قبل، اقبال ابنِ منصور حلاج کی زبانی یہ بتا چکے ہیں کہ

اے کہ گوئی بودنی ایں بود، شد — کارہا پابندِ آئیں بود، شد
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ — نے خودی را، نے خدارا دیدۂ
مردِ مومن با خدا دارد نیاز — 'با تو ما سازیم تو با ما بساز'

عزم او خلاقِ تقدیرِ حق است !
روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است ! (۳)

۱۔حسن اختر ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص۳۲

۲۔کلیاتِ اقبال فارسی، ص۷۱۱

۳۔ایضاً ص۷۱۰

یعنی اے وہ شخص جو یہ کہتا تھا یہ ہونا تھا یہ ہو کے رہا۔ کام ایک آئین کے پابند تھے اس لیے ایسا ہوا۔
تو تقدیر کے معنی نہیں سمجھا۔ نہ تو خودی کو سمجھا اور نہ اللہ تعالیٰ کی شان کو۔
مردِ مومن اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز رکھتا ہے اور کہتا ہے ہم نے آپ سے موافقت کی آپ ہم سے موافقت کریں۔
مردِ مومن کا عزم حق تعالیٰ کی تقدیرات کا خلاق ہے جنگ کے دن اس کا تیر اللہ تعالیٰ کا تیر بن جاتا ہے۔

اقبال نے ابن منصور حلاج کی زبانی یہاں جن خیالات کا اظہار کیا وہ ان سے پوری طرح متفق ہیں لہٰذا کہتے ہیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا، کارساز (۱)

کتاب الطواسین میں حسین بن منصور حلاج نے رسول اکرم ﷺ کی بے پناہ تعریف کی تھے اور اللہ کی وحدانیت اور توحید کا اقرار کیا ہے انا کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے نے لکھا ہے ''من ہی انا ہے اور انا ھو کے مشابہ ہے''۔(۲)

یہاں انھوں نے انا کو خدا کے مشابہ قرار دیا ہے، خدا نہیں کہا ہے وہ مزید کہتے ہیں:

''عقل و قیاس کے بندے یہ خیال نہ کر کہ میں اب انا ہوں یا کبھی تھا، میں بے ہنر عارف ہوں اور میری یہ حالت خالص اور بے آمیزش نہیں اگر میں ھُو میں رہوں تو انا نہ رہے گی''۔(۳)

اور پھر کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ہی انا کے مفہوم کو جانتے ہیں انسانیت کی معراج وہی ہے اور وہ بھی جب حقیقت کے اعلیٰ ترین مدارج پر پہنچے تو بقول قرآن ''دو قوسوں سے کم فاصلہ تھا'' ابن منصور اس آیت کا بار بار حوالے دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ بلند ترین مدارج پر ہوتے ہوئے بھی خدا سے الگ رہے۔ ان میں استقامت تھی اور وہ صابر شاکر تھے۔ بھلا ایسے خیالات رکھنے والا انا الحق سے میں خدا ہوں کیسے مراد لے سکتا ہے۔ منصور کا عقیدہ تو یہ تھا کہ

''محبت کرنے کی حقیقت یہ ہے کہ تو دلدار کے پہلو میں کھڑا رہے، اپنے اوصاف کر ترک کر دے اور اس کی صفات سے متصف ہو جائے''۔(۴)

وہ اپنے آپ کو حق مشابہ سمجھتے تھے اور انا کو حق سے جانتے تھے جیسا کہ علامہ اقبال بھی انسان کو خدا کا حصہ قرار دیتے ہیں۔ ابن منصور نے انسان کو خدا کی ایک روشن نشانی کے طور پر پیش کیا:

''میں نے اب کہا ہے کہ حق کو نہیں پہچانتے تو اس کی علامتوں کو تو جانو اس کی ایک علامت میں ہوں۔ انا الحق کیونکہ میں ہمیشہ حق کے ساتھ رہا ہوں۔''(۵)

۱۔ کلیات اقبال اُردو، ص ۴۴۴
۲۔ حسین بن منصور حلاج، کتاب الطواسین، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، لاہور، اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۷ء، ص ۲۳
۳۔ ایضاً، ص ۲۴
۴۔ لوئی میسینوں، قوسِ زندگی، مترجمہ: ڈاکٹر صابر آفاقی، ص ۲۵
۵۔ حسین بن منصور حلاج، کتاب الطواسین، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۴۸

اس کے بعد انھوں نے مزید وضاحت کی:

''اگر میں انا کہوں تو محو ہوں گا اور میری بات توحید کو منزہ ہی رکھے گی''۔(۱)

پھر کہا:

''الحق حق میں رہتا ہوں مگر حق نہیں ہے''۔(۲)

منصور مخلوق اور خالق کو ایک دوسرے سے جدا سمجھتے ہیں چنانچہ کتاب الطواسین میں لکھتے ہیں:

''حق ہمیشہ حق رہے گا اور مخلوق مخلوق''۔(۳)

کتاب الطواسین میں موجود حلاج کے یہ خیالات، اقبال کے تصورات کا عکس دکھائی دیتے ہیں۔ ڈاکٹر این میری شمل، لوئی مسینوں کے حوالے سے بتاتی ہیں کہ

''ابن حلاج کے دینی نقطہ نظر میں خدا کی خالص ماورائیت کا مکمل لحاظ ملتا ہے۔ لیکن جب انسان عبادات اور روحانی ریاضتوں کے ذریعے اپنے دل کو پاک کر لے تو ایسے مومن کے ہاں خدائی تجلیات کا وجود ایک امکانی عمل ہے انسان اس لیے تخلیق ہوا کہ دنیا میں خدا کی محبت کو عام کرے، اسی محبت نے اسے ازل سے ابد تک بقا دے رکھی ہے۔ خدا نے اسے اپنی صورت پاک پر پیدا کیا اور اس میں خدائی صفات رکھیں. ھُوھُو کا یہی مفہوم ہے۔ اسی کے مطابق آدم کی اصل جوہر یا روح بتائی جاتی ہے۔ ابن حلاج کہتا ہے کہ وصال حق سے صوفی کی شخصیت نہیں مٹتی بلکہ اس طرح وہ زیادہ کامل، مقدس خدا کی صفات کا حامل، آزاد اور فعال بن جاتا ہے''۔(۴)

ساتھ ہی وہ اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتی ہیں کہ:

''ابن حلاج کے یہ تصورات، اقبال کے تصورات سے کس قدر اقرب ہیں''۔(۵)

حقیقت یہی ہے کہ کتاب الطواسین کا غائر مطالعہ کرنے اور لوئی مسینون کے تحقیقی وتنقیدی خیالات اور پروفیسر نکلسن کی کتاب ''The Idea of Prersonality in Mysticism'' پڑھنے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے کہ حلاج باری تعالیٰ کی الوہیت سے باغی نہیں اور اُس کی ماورایت پر یقین رکھتا ہے۔ اُس کے ''انا الحق'' کو غیر اسلامی وحدۃ الوجود پر محمول کرنا اور یہ سمجھنا کہ خودی، خدا میں مدغم ہوگئی یا خدا، بندے میں حلول کر گیا یا قطرہ سمندر میں غرق ہوگیا، بالکل غلط ہے۔ حلاج کے ''انا الحق'' کا مطلب تو اپنی خودی کو برقرار رکھتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا ہے۔ یہ تو وصالِ حق ہے کہ جس میں نہ تو صوفی کی شخصیت فنا ہوتی ہے اور نہ ہی حقیقتِ مطلق کی الوہیت پر حرف آتا ہے۔ بندہ، بندہ

۱۔ حسین بن منصور حلاج، کتاب الطواسین، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۵۶

۲۔ ایضاً، ص ۶۳

۳۔ ایضاً

۴۔ این میری شمل، شہپر جبریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۴۲۲

۵۔ ایضاً

رہتا ہے اور رب، رب رہتا ہے، مگر...... بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے کہ جس کے مطابق ذاتِ باری تعالیٰ سے انتہائی قربت کے باوجود بندہ اپنے وجود کو خدا کے وجود میں مدغم کر کے فنا نہیں کرتا بلکہ اپنے وجود کو خدا کے وجود کے رنگ میں رنگ لیتا ہے۔ ابن عربی، مولانا روم، حلاج اور اقبال اسی نظریے کے موید ہیں۔(۱)

ابنِ رشد:

ابن رشد شہرۂ آفاق مسلم فلسفی ہے اور اُس کا شمار قرونِ وسطیٰ کے عظیم حکماء میں ہوتا ہے۔ وہ ارسطو کے افکار کا دلدادہ تھا اور انھیں حرفِ آخر سمجھتا تھا وہ عقل و دانش کا علمبردار اور فسلفہ و منطق بالخصوص فلسفۂ یونان کا زبردست حامی تھا۔ اُس نے غزالی کی تردیدِ فلسفہ کے بالمقابل، فلسفے کا زوردار دفاع کیا۔(۲) ہر چند کہ ابنِ رشد نے فلسفۂ یونان اور ارسطو کے افکار کی کورانہ تقلید نہیں کی بلکہ اپنی ذہنی کاوشوں سے بھی کام لیا اور ایمان و ایقان اور دینی عقائد کو یونانی فلسفہ پر بے دریغ قربان نہیں کیا بلکہ:

''اس نے ایک طرف غزالی کے مقابل فلسفے اور اس کے طریق استدلال کا زبردست دفاع کیا تو دوسری طرف قرآن کریم کے مناہج استدلال کا باریکی کے ساتھ تعین کیا۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے مناہج میں مقصد کی یکسانیت نظر آتی ہے''۔(۳)

اور بقول ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی:

''ابنِ رشد کے اسلامی فلسفے کے اہم ترین اجزاء مذہب اور فلسفے کے طریق فکر کی تطبیق اور سببیت یا علیت کی تشریح ہے جس کے نتیجے میں پہلی بار یہ حقیقت روشن ہوئی کہ قرآن کریم اور شریعت کا منہج اصلاً علمیاتی (سائنٹیفک) ہے''۔(۴)

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ابنِ رشد نے فلسفۂ یونان اور فکرِ ارسطو کی بیجا طرفداری کے باعث بعض ایسے فلسفیانہ تصورات بھی پیش کر دیئے ہیں جو بظاہر بعض اسلامی عقائد سے پوری طرح ہم آہنگ دکھائی نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب نمبر ۲ میں ''خودی'' ''زمان و مکان'' اور ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث نیز باب نمبر ۴ میں ''مولانا روم'' اور ''ابن عربی'' سے اقبال کا تقابل۔

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

۔محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام

۔محمد یونس فرنگی محلی، ابنِ رشد، اعظم گڑھ، ۱۳۴۲ھ

۔معشوق حسن خان، ابنِ رشد، حیدرآباد (دکن) ۱۹۲۹ء

۔شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام

۔اُردو دائرہ معارف اسلامیہ بذیلِ مادہ ابنِ رشد

3.Sharif,M.M., History of Muslim Philosophy, vol.I, P.556.

۴۔ محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر: ''مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور'' مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، جلد۔۳، ص۵۰۔۵۱

اقبال ابنِ رشد سے نالاں دکھائی دیتے ہیں اور اس طرزِ فکر پر وہ اُسے برملا تنقید کا نشانہ بناتے ہیں:

''ابن رشد جو ارسطو کا پیرو تھا اور جس نے اس فکری بغاوت (۱) کے بالمقابل یونانی فلسفے کا دفاع کیا، نے عقل فعال کی بقاء و دوام کا نظریہ پیش کیا۔ جس نے فرانس اور اٹلی کی فکری زندگی پر گہرے نقوش مرتب کیے۔ مگر جو میرے خیال میں انسانی خودی کی منزل مقصود اور قدر کے بارے میں قرآن کے تصورات کے بالکل خلاف ہے۔ یوں ابن رشد اسلام میں ایک عظیم اور بار آور خیال کی بصیرت کھو بیٹھا۔ اس طرح نادانستہ طور پر اس نے ایک ضعیف القوت فلسفہ حیات کو ترقی دینے میں مدد کی جو انسانی بصیرت کو خود انسان کے بارے میں اور خدا اور کائنات کے متعلق دھندلا دیتا ہے''۔ (۲)

اس طرح خطبۂ چہارم ''انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت'' میں لکھتے ہیں:

''دنیائے اسلام میں قاضی ابن رشد نے مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے بقائے دوام کے مسئلہ پر غور کیا ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ نتیجہ خیز نہیں رہا۔ اس نے حس اور عقل میں امتیاز کیا جس کی اساس شاید قرآن میں نفس اور روح کے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ سے بظاہر یہ تاثر ابھرتا ہے کہ انسان میں ایک دوسرے کے مخالف دو اصول کارفرما ہیں۔ ان الفاظ سے بظاہر یہ تاثر ابھرتا ہے کہ انسان میں ایک دوسرے کے مخالف دوں اصول کارفرما ہیں۔ اس سے بہت سے مسلمان فلاسفہ نے غلط معانی نکالے ہیں۔ اگر ابن رشد نے اس ثنویت کی بنیاد قران کو بنایا ہے۔ تو اس نے غلط کیا ہے کیونکہ قرآن میں نفس تکنیکی طور پر ان معانی میں استعمال نہیں ہوا جو مسلم متکلمین نے خیال کیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل جسم کا کوئی خاصہ نہیں۔ اس کا تعلق کسی اور نظام وجود سے ہے اور یہ انفرادیت سے ماورا ہے۔ لہٰذا یہ ایک ہے۔ یہ آفاقی اور ہمیشہ رہنے والی ہے۔ اس کا لازمی طور پر مطلب یہ ہے کہ چونکہ وحدانی عقل ماورائے انفرادیت ہے اس کا انسانی شخصیت کی متعدد وحدتوں میں ظہور فریب نظر ہے۔ عقل کی وحدت کی دوامیت کا مفہوم جیسا کہ رینان کا خیال ہے انسانیت اور تہذیب کی ابدیت سے عبارت ہے۔ اس کا مطلب ذاتی بقائے دوام ہرگز نہیں۔ درحقیقت ابن رشد کا نقطۂ نظر ولیم جیمز کی شعور کی ماورائی میکانکیت کی طرح ہے جو تھوڑی دیر کے لیے طبیعی معمول پر عمل کرتی اور پھر وہ اسے خالص کھیل کے انداز میں چھوڑ دیتی ہے''۔ (۳)

اس طرح اقبال کے نزدیک، ابنِ رشد نے نادانستہ طور پر، ایک ایسے فلسفۂ حیات کو تقویت بخشی جس نے انسان کو اپنے خدا اور اس دنیا کے بارے میں غلط فہمی کا شکار کر دیا۔

ابنِ رشد اللہ تعالیٰ کو محض ''تصور'' خیال کرتا ہے؛ لیکن ایسا ''تصور''، جس کی ذات ہی اس کا موضوع ہے۔ اس اعتبار سے اس کے اس نظریے کو موضوعی۔ معروضی Subjective-Objective کہہ سکتے ہیں۔

اِبنِ رُشد کے نزدیک یہ ''تصور'' مطلق اور وحدت ہے، جس سے وجود کثرت کی صورت میں معرضِ ظہور میں آیا ہے۔ یہ وجود گو معروض دکھائی دیتا ہے، لیکن فی الحقیقت موضوع ہی میں ہے۔ لہٰذا اسے موضوعی کہنا زیادہ درست ہوگا۔ اس

۱۔ یعنی مسلمانوں کی یہ سوچ کہ قرآن کی روح یونانی کلاسیکی فکر سے لازمی طور پر مختلف ہے۔

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۸

۳۔ ایضاً، ص ۱۳۵۔۱۳۶

لحاظ سے وجود کی حقیقت اعتباری اور نوعیت عمومی ہوئی''۔(۱)

یوں صاف نظر آتا ہے کہ ابن رشد اسلامی اور یونانی افکار میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش میں گومگو کا شکار ہیں اور تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں دو کشتیوں کے سوار دکھائی دیتے ہیں جبکہ اقبال حقیقتِ مطلق کے حوالے سے اپنے تصورات میں بالکل واضح ہیں۔ اُن کا تصورِ حقیقت شخصی ہے۔ وہ ذاتِ باری کو''حیاتِ بالبصر''اور''انائے مطلق'' قرار دیتے ہیں اور اُن کا یہ تصور، اسلامی عقائد سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔(۲)

ابنِ رشد کے نزدیک اللہ تعالیٰ یا تصورِ مطلق کی حیثیت دوہری ہے وہ وجود کے بوقلموں مظاہر یا معروضات میں بالقوۃ اور ہمارے موضوع یا قلب میں بالفعل موجود ہے۔ اس سے اِبن رُشد منطقی لحاظ سے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ تصورِ مطلق کو محض اپنی ذات ہی کا علم ہوتا ہے۔(۳)

مگر اقبال کے نزدیک:

''اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد ناقابلِ تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی اُن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے''۔(۴)

علمِ الٰہی سے متعلق اقبال کا یہ تصور اللہ تعالیٰ کے''عالم الغیب والشھادہ'' کے قرآنی تصور کے مطابق جبکہ ابنِ رشد کا تصور اس سے متغائر دکھائی دیتا ہے۔ تاہم علمِ الٰہی سے متعلق ابنِ رشد کے نظریے کو اگر اُسی کے نقطۂ نظر اور توضیحات کے روشنی میں دیکھا جائے تو شاید یہ غلط فہمی باقی نہ رہے، لیکن اگر اس سلسلے میں اس کی تشریحات سے صرفِ نظر کر لیا جائے جیسا کہ اس دور کے روایت پسند فقہانے عموماً کیا ہے تو اس سے بآسانی یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشھادہ نہیں؛ لیکن ابنِ رُشد کی تصریحات کی روشنی میں کلیتاً یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔

لہٰذا ڈاکٹر نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں:

''اِبن رُشد کا نظریۂ علمِ الٰہی اس مُقدِمے پر قائم ہے کہ''اصلِ اوّل (= اللہ تعالیٰ) کو محض اپنی ذات کا علم ہے''۔ پھر اپنے اس نظریے کے جواز میں یہ دلیل دیتا ہے کہ اسے ماننا اس لیے ضروری ہے کہ اصلِ اوّل اِس طرح ہی اپنی وحدت کو قائم ودائم رکھ سکتا ہے، کیونکہ اگر اُسے کثرتِ وجود کا علم ہو تو خود اس کی ذات میں کثرت کا پیدا ہو جانا مُمکن ہے، جو محال ہے۔ لہٰذا اس سے اصلِ اوّل کا اپنی ذات کے اندر ہی رہنا اور صرف اپنی ذات ہی کا علم ہونا لازم آتا ہے۔ اس نظریے سے فقہاء اور مذہبی پیشواؤں نے یہ نتیجہ مستخرج کیا کہ ابنِ رُشد اِس عقیدے کا منکر ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشھادۃ ہے۔ بخلاف اس کے، ابن رُشد اپنے نظریے کی یہ تاویل کرتا ہے کہ اصلِ اوّل کی ذات جامع الموجودات

۱۔نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشت، فلسفہ، حصہ دوم، ص ۵۱۷

۲۔دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں خودی کے مباحث

۳۔نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشت، فلسفہ، حصہ دوم، ص ۵۱۷

۴۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۸

ہے، لہٰذا اُسے جُملہ موجودات کا علم ہے، جو تھیں اور جو ہوں گی؛ اور موجودات عبارت ہیں زمان ومکان سے۔ اس تاویل کی رُو سے اللہ تعالیٰ کے علمِ غیب وشہادت کا اِثبات لازم آتا ہے نہ کہ انکار۔ ابن رُشد بار بار اس بات پر زور دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اِنسان کے علم کے مثل ہے نہ ہوسکتا ہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو اِس کے علم میں دوسرے بھی شریک ہو جائیں گے اور پھر اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک نہیں رہے گا۔ علاوہ بریں، علمِ الٰہی اِنسان کے علم کی طرح اشیاء سے ماخوذ نہیں اور نہ ان کا پیدا کردہ ہے۔ برخلاف اس کے، وہ جُملہ اشیاء کی عِلت بھی ہے، اور علمِ اِنسانی کی بھی علت ہے''۔(۱)

ابنِ رشد کے تصورِ علمِ الٰہی کی اس توضیح کی روشنی میں یہ غلط فہمی باقی نہیں رہتی کہ ابنِ رشد، اللہ تعالیٰ کے علمِ غیب و شھادۃ کا منکر ہے۔ یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ ابنِ رشد حدیث وفقہ کا جید عالم اور استاد تھا، وہ باشرع مسلمان تھا، فرائض مذہبی کا پابند تھا اور باجماعت نماز ادا کرتا تھا۔(۲) ایسے میں اُس پر کفر والحاد کا الزام لگانا مناسب دکھائی نہیں دیتا۔ لہٰذا مولانا عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں:

''ابنِ رشد پر اگرچہ الحاد و بے دینی کی تہمت لگائی گئی تھی اور اس جرم میں اُس کو جلا وطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت وہ فرائضِ مذہبی کا پابند اور اس الزام سے بری تھا''۔(۳)

اس طرح ڈاکٹر نصیر احمد ناصر رقمطراز ہیں:

''ہمیں یہ بات ہمیشہ پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ ابن رُشد مفکر و فلسفی ہونے کے ساتھ جید عالمِ دین بھی تھا۔ چنانچہ اِسی بناء پر حکومتِ وقت نے اُسے قُرطبہ کا قاضی القضاۃ ایسے جلیل القدر عہدے پر فائز کیا تھا؛ لہٰذا اِس پر یہ الزام کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علمِ غیب کا منکر تھا درست نہیں''۔(۴)

اس تناظر میں دیکھا جائے تو ابنِ رشد اور علامہ اقبال کے تصورِ علمِ الٰہی میں کوئی تفاوت دکھائی نہیں دیتا اور دونوں اللہ تعالیٰ کے عالمِ الغیب والشھادہ یعنی عالمِ کل ہونے کے قرآنی تصور کے مؤید دکھائی دیتے ہیں۔

ابن رشد نے اللہ تعالیٰ کی سات صفات کو خالق اور مخلوق کے رشتے سے اساسی قرار دیا ہے جو یہ ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔(۵) اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی اِن صفات پر ایمان رکھتے ہیں۔(۶)

ابنِ رشد کے نزدیک انسان کے تعلق سے اللہ کے افعال کو پانچ قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارسالِ انبیاء،

۱۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشت، فلسفہ، حصہ دوم، ص۵۲۱۔۵۲۲

۲۔ عبدالسلام ندوی، مولانا، حکمائے اسلام، حصہ دوم، ص۱۲۹۔۱۳۰

۳۔ ایضاً، ص۱۲۹

۴۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشت، فلسفہ، حصہ دوم، ص۵۲۲

5.Sharif, M.M., History of Muslim Philosophy, Vol I, P.548.

۶۔ دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں ''صفاتِ باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

تقدیر، انصاف اور حشر۔ عالم مخلوقات کو جب ہم دیکھتے ہیں تو وہ ایک مکمل اور منظم نظام کی صورت میں نظر آتا ہے، جس میں کہیں کوئی رخنہ نہیں اور جس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں۔ یہ سب صانع اور خالق کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام تخلیق میں علّیت یا سببیت ایک پیشگی مفروضہ ہے کیونکہ مخلوقات میں کوئی شئے بغیر سبب یا علت کے وجود میں نہیں آتی اور علتوں کا یہ سلسلہ آخر کار علّت اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ خلق یا تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے نہ کہ اتفاقی۔ اس لیے کہ خلق صرف یہ نہیں کہ کسی شئے کو پیدا کر دیا بلکہ اللہ جب کسی شئے کو پیدا کرتا ہے تو ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ قوانین فطرت کے تحت وہ شئے تدریجی طور پر ترقی کرتی ہے اور تربیت یا ارتقا کے مراحل سے گزرتی ہوئی اپنے نوعی کمال تک پہنچتی ہے۔ اس لیے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صنعت یا صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اس عالم میں اسباب اور تاثیرات کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود سے انکار کرتا ہے۔(۱)

یوں ابنِ رشد، ذاتِ باری تعالیٰ کی تخلیقِ مسلسل کے قرآنی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں، مشاہدۂ فطرت کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور ذاتِ باری کو علت العلل مانتے ہیں اور یوں وہ وجودِ باری تعالیٰ کے ضمن میں کونیاتی یا علّتی دلیل کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں، اقبال، پہلے دو نکات میں تو ابنِ رشد سے متفق ہیں۔ وہ بھی حقیقتِ مطلق کی تخلیقِ مسلسل کے قائل ہیں۔(۲) اور فطرت کے علم کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔(۳) مگر اقبال، ابنِ رشد کی طرح، وجودِ باری تعالیٰ کے ضمن میں، کونیاتی یا علّتی کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے طور پر اس دلیل کی کم مائیگی اور ناکامی پر یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

> ''کونیاتی یا علّتی دلیل دنیا کو ایک متناہی معلول تصور کرتی ہے اور ایک دوسرے پر منحصر مقدمات دمؤخرات جنھیں علل و معلولات کہتے ہیں کے سلسلے میں سے گزرنے کے بعد ایک ایسی علت اولیٰ پر رُک جاتی ہے جس کی اپنی کوئی علت نہیں اور یہ اس بنا پہ کہ لامتناہی پس روی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ متناہی معلول کی علت بھی متناہی ہوگی یا زیادہ سے زیادہ ایسی علتوں کا ایک لامتناہی تسلسل ہوگا۔ علل و معلولات کے سلسلے کو کسی ایک نکتے پر روک دینا اور سلسلے کے کسی ایک رکن کو علت العلل کا درجہ دے دینا تعلیل کے خود اس قانون کی نفی ہے جس پر یہ دلیل استوار ہے۔ مزید برآں یہ دلیل جس علت اوّل تک پہنچتی ہے اس کا معلول اس سے لازمی طور پر خارج ہے۔ اور پھر اس استدلال سے نتیجتاً حاصل ہونے والی علّیت اوّل لازمی طور پر ایک واجب الوجود ہستی نہیں ہوگی کیونکہ ایک علّتی رشتے میں علت اور معلول برابر طور پر ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس استدلال سے صرف یہ مترشح ہوتا ہے کہ علّیت کا تصور ناگزیر ہے، یہ نہیں کہ ایک واجب الوجود ہستی حقیقتاً موجود بھی ہے۔ اس دلیل کی اصل کوشش یہ ہے کہ وہ متناہی

---

1 Sharif, M.M., History of Muslim Philosophy, Vol I, P.549.

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''صفات باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۷۔۳۱

کی نفی سے لامتناہی تک پہنچے۔اب اگر لامتناہی تک متناہی کو رد کرتے ہوئے پہنچا گیا ہے تو وہ ایک کاذب لامتناہی ہوگا جو نہ تو خود اپنی توضیح کرتا۔اور نہ متناہی کی جو کہ لامتناہی کے مخالف کھڑا ہے۔ایک سچا لامتناہی، متناہی کو اپنے سے خارج نہیں سمجھتا۔وہ متناہی کی حیثیت پر اثر ڈالے بغیر اس پر حاوی ہوتا ہے اور اس کے وجود کو توضیح اور جواز فراہم کرتا ہے۔ منطقی طور پر یوں کہا جائے گا کہ متناہی سے لامتناہی تک اس استدلال کا مجوزہ سفر ناجائز ہے۔اس طرح یہ دلیل مکمل طور پر ناکام ہو جاتی ہے''۔(۱)

ابن رشد کہتا ہے کہ انسان نہ مختار کل ہے نہ مجبور مطلق، بلکہ اسباب واثرات کے تحت معین ہے۔یعنی انسانی افعال، اندرونی اور خارجی عوامل سے معین ہوتے ہیں۔بالفاظِ دیگر انسانی اندرونی ارادہ خارجی محرکات سے اپنا تعین حاصل کرتا ہے جبکہ یہ خارجی محرکات اس کائنات میں جاری وساری مشیت الٰہی کے منظم ضابطوں کے پابند ہیں اور یہی درحقیقت تقدیر کا تعین ہے۔اللہ کو ان تمام علل ومعلولات کا کامل علم ہے اور یہ اللہ کا علم ہی ان اسباب وتاثیرات یا علل ومعلومات کے وجود کا ذریعہ ہے۔

انسان میں خیر وشر دونوں کی صلاحیت ہے لیکن خیر کا پہلو غالب ہے اور انسانوں کی اکثریت خیر اور بھلائی کی نمائندہ ہے، اس لیے کہ اللہ نے انسان کو اصلاً خیر ہی پر پیدا کیا ہے اور جو کچھ شر اور برائی کا پہلو نظر آتا ہے وہ بھی درحقیقت خیر کی صلاحیت کو چمکانے اور نمایاں کرنے کے لیے ہے۔انسان کے اندر خیر کی مثال آگ کی سی ہے کہ جس میں بہت سے فائدے ہیں۔لیکن اگر انسان اس کے سلسلے میں غیر محتاط ہے اور اسکے نقصانات سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تو وہ نہایت ضرررساں بھی ہے۔اللہ کے ہاں خیر وشر کے معاملے میں پورا انصاف ہے اسلیے کہ وہ کامل طور پر منصف وعادل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے اور جیسا کہ اس کے نظامِ کائنات سے نمایاں ہے۔(۲)

جبر وقدر اور خیر وشر کے حوالے سے ابنِ رشد کے یہ خیالات قرآن وحدیث کی تعلیمات کے عین مطابق ہیں۔اس ضمن میں اقبال کے خیالات بھی قرآن وحدیث سے مُستنبط ہیں۔(۳) لہٰذا جبر وقدر اور خیر وشر کے حوالے سے اِن دونوں مسلم مفکرین کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

اسلامی عقیدے کے مطابق عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے اور اسے اللہ تعالیٰ نے عدم سے پیدا کیا ہے۔(۴) جبکہ اکثر حکمائے یونان عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔(۵) ارسطو کا میلان بھی اس طرف ہے اور اُس کا مذہب یہ ہے کہ

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۴۷۔۴۸

2.Sharif, M.M., History of Muslim Philosophy, Vol I, P.550-552.

۳۔دیکھیے مقالہ ہٰذا، باب دوم میں ''جبر وقدر'' کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

۴۔ابوبکر جابر الجزائری، مومن کے عقائد، مترجمہ نصیر احمد ملی، ص ۶۳۔۶۷

۵۔دیکھیے فلسفۂ یونان از ڈاکٹر نعیم احمد

افکارِ یونان از خالد الماس

سرگزشتِ فلسفہ، جلد اوّل از ڈاکٹر نصیر احمد ناصر

عالم قدیم ہے، وہ بذاتِ خود پیدا نہیں ہوا لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا اسی حرکت کا خالق ہے۔ اس بناء پر ارسطو نے خدا کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا ہے۔(۱) ابن رشد کا بھی یہی مذہب ہے۔ اُس کا یہ نظریہ، اُس کے اُن فلسفیانہ نظریات میں سے ایک ہے جن کی بنا پر اُسے ملحد قرار دیا گیا، جلاوطن کیا گیا اور اُس کی کتابیں جلادی گئی تھیں۔(۲)

قِدمِ عالم کے مسئلے میں ابنِ رشد واضح طور پر فلسفۂ یونان اور بالخصوص ارسطو کا پیروکار دکھائی دیتا ہے۔ وہ خلقِ کائنات سے انکار تو نہیں کرتا لیکن ان کی تشریح و توجیہ شرعی نقطۂ نظر سے مختلف کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک کوئی چیز عدم سے ایک ہی بار ہمیشہ کے لیے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تجدید لحہ بہ لحہ ہوتی رہتی ہے، جس کی بدولت دُنیا برقرار ہے اور ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ بالفاظِ دیگر، ایک تخلیقی قوت اس دُنیا میں لگا تار کام کر رہی ہے جو اُسے قائم رکھتی اور حرکت دیتی رہتی ہے۔ اشکالِ فلکی (صُور الکواکب Constellations) بالخصوص حرکت ہی سے قائم ہیں اور اس حرکت کا سر چشمہ وہ قوتِ محرّکہ ہے جو روزِ ازل سے ان پر عمل کر رہی ہے۔ عالم قدیم ہے لیکن اس کا قِدم ایک تخلیقی اور محرّک علّت کا نتیجہ ہے۔ بخلاف اس کے، اللہ تعالیٰ بغیر کسی علّت کے قدیم ہے۔(۳)

وحدانی ادیان کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ عالم قدیم نہیں حادث ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک مدّت کے بعد عالمِ وجود میں آیا ہے۔ بخلاف اس کے، فلاسفہ کے نزدیک عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا ہے، لیکن وہ علّت العلل یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ رہے گا۔ وجۂ اختلاف یہ ہے کہ اہلِ دین کے نزدیک مخلوقیت کے لیے ابتداء ناگزیر ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس اختلاف کے نتیجے میں متکلمینِ اسلام نے اس مسئلے کو دین کی اساس قرار دے کر یہ فتویٰ صادر کر دیا کہ قِدمِ عالم کا نظریہ وجودِ باری تعالیٰ کے عقیدے کے خلاف ہے اور کم از کم باری تعالیٰ کی صفتِ خالقیت کے متناقض تو ضرور ہے۔ اشاعرہ اِس عقیدے کے بارے میں نہایت متشدد تھے۔ ابن رُشد اشاعرہ کا حریف تھا، چنانچہ اُس نے اشاعرہ کے ردّ میں اپنی کتابوں میں اس مسئلے سے جابجا بحث کی ہے۔(۴)

ہر چند کہ عالم کے قدم وحدوث کے بارے میں ابنِ رشد کے افکار کے غائر مطالعہ کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُس کے نزدیک عالم قدیم ہے، مگر مخلوق بھی ہے، لیکن پھر بھی عالم کے قدیم ہونے کا عقیدہ بہر حال تصورِ باری تعالیٰ کے اسلامی عقیدے سے لگا نہیں کھاتا۔ ابنِ رشد نے قِدمِ عالم کی توضیح قدیم یونانی فلاسفہ کے رنگ میں کی ہے اور اُس کے انداز پر ارسطو کا اثر نمایاں ہے، جبکہ اقبال کے نزدیک:

''قرآن کی روح، یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے''۔(۵)

۱۔ شبلی نعمانی، علامہ، علم الکلام اور الکلام، ص ۱۷۸

۲۔ ایضاً، ص ۷۸

۳۔ اُردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، بذیلِ مادہ ابنِ رشد

۴۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشتِ فلسفہ، جلد ۲، ص ۵۳۳

۵۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۱

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق اسلامی عقائد پر مبنی ہے۔ اسی لیے وہ قدمِ عالم کے نظریے پر یقین نہیں رکھتے۔ لہٰذا اُن کے نزدیک:

''یہ دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا''۔(۱)

اور اسی لیے، اقبال، اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کے (اس کی بعض کمزوریوں کے باوجود) معترف ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس نظریے کی بنیاد مشیتِ مطلقہ یا قدرتِ مطلقہ ہے جو ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔(۲) جبکہ ابنِ رشد، اشاعرہ کا کھلا حریف ہے اور تکوینِ کائنات کی تشریح، روحِ قرآنی کی بجائے قدیم فلاسفۂ یونان اور ارسطوی افکار کے روشنی میں فلسفیانہ اور منطقیانہ انداز میں کرتا ہوا، قدمِ عالم کے تصور کے اثبات تک جا پہنچتا ہے، جس کی اقبال کے اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق میں کوئی جگہ نہیں۔ اسی لیے تو اقبال، ابنِ رشد کے بارے میں کہتے ہیں کہ اُس نے نادانستہ طور پر ہی سہی مگر بہرحال ایک ضعیف القوۃ فلسفۂ حیات کو ترقی دینے میں مدد کی جو انسانی بصیرت کو خود انسان کے بارے میں اور خدا اور کائنات کے متعلق دھندلا دیتا ہے۔(۳)

ابنِ سینا:

ابنِ سینا، دنیائے اسلام کے مقتدر ترین مفکر ہیں۔ اُن کا شمار مسلم فلاسفہ کی صفِ اوّل میں ہوتا ہے۔ حکمائے مشرق کے اکابرین میں وہ نمایاں مقام پر فائز ہیں اور اسی لیے انھیں ''شیخ الرئیس'' کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ مسلم فلاسفہ میں وہ ایسی واحد شخصیت ہیں کہ جس نے ایک مکمل اور تفصیلی نظامِ فکر پیش کیا، جو اُن کی انفرادیت کا آئینہ دار ہے۔

ابن سینا کے افکار و نظریات پر یونانی فلسفے کے عناصر کی چھاپ موجود ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ وہ اپنے فلسفیانہ افکار کی تدوین میں بہت کچھ فارابی کا مرہونِ منت ہے،(۴) لیکن بقول ڈاکٹر فضل الرحمٰن:

''اگر اس (کے فلسفہ) پر مجموعی حیثیت سے نگاہ ڈالی جائے تو یہ کہے بغیر چارہ کار نہیں کہ یہ فلسفہ ابنِ سینا کا فلسفہ ہے اس لیے کہ اس فلسفے پر اس کی شخصیت کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ دیگر عناصر تحلیل ہو کر ایک مستقل اور منفرد سینائی فلسفہ بن گئے ہیں''۔(۵)

بہرحال یہ حقیقت ہے کہ فلسفۂ یونان کے عناصر کی موجودگی نے اس مسلم فلسفی کے افکار میں تضاد کی کیفیت پیدا

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۹۱

۳۔ ایضاً، ص ۱۸

۴۔ دیکھیے: حکمائے اسلام، حصہ اوّل از مولانا عبدالسلام ندوی ص ۲۹۱۔۳۳۶۔

اُردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، بذیل مادہ: ابنِ سینا

5.Sharif, M.M., History of Muslim Philosophy, Vol I, P.480.

کر دی ہے۔ اسی بنا پر اُس کا تصورِ حقیقتِ مطلق بھی تضاد کا شکار دکھائی دیتا ہے؛ لہٰذا اُردو دائرہ معارف اسلامیہ میں لکھا گیا ہے کہ:

''ذات وصفاتِ الٰہی پر ابنِ سینا کی بحث وتضادات نوفلاطونی اور مسلم شرعی تصورات کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو بسا اوقات علماء کی تنقید کا باعث بنی ہے''۔(۱)

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق قرآنی عقائد پر مبنی ہے، وہ ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اسلامی تصورات کے قائل ہیں، جبکہ فلسفۂ یونان کو وہ قرآن کی روح کے منافی سمجھتے ہیں۔(۲) لہٰذا اُن کا اساسی اسلامی وجدان، کسی طور، کسی بھی معاملے میں اور کسی بھی تصور پر، اس فلسفے کا ہلکا سا پرتو بھی برداشت کرنے کا روادار نہیں۔

ابن سینا کے نزدیک کائنات کی ہر شے ناقص ہے اور حصولِ کمال کے لیے کوشاں ہے۔ طلبِ کمال یا سعی حصولِ کمال میں نشو ونما کا راز مضمر ہے اور اسے عشق کہا جاتا ہے۔ وہ منزلِ کمال جو ہر شے کے پیشِ نظر ہوتی ہے، حسن ہے۔ تمام کائنات جذبِ عشق کی بناء پر حسنِ اعلیٰ کی جانب کھنچی جارہی ہے جو کامل ترین بھی ہے اور خوب ترین بھی۔ جس طرح مقناطیس لوہے کو اپنی جانب کھینچتا ہے، اسی طرح خدا تمام اشیائے عالم کو اپنی جانب جذب کرتا ہے۔ حسنِ ازل ہر شے کی اصل، اس کی روح اور عین ہے اور تمام اشیاء کی حرکات کا باعث ہے۔ اشیائے مادی میں قوت، نباتات میں نشو ونما، حیوانوں کی جبلتیں اور انسان کا ارادہ اسی کی کرشمہ کاریاں ہیں۔(۳)

ابنِ سینا کے اِن افکار پر افلاطونی اثرات بڑے نمایاں ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسنِ ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں اجزاء کائنات سے پہلے ہے اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے۔ وہ اس کو منتہائے مقصود سمجھتا ہے۔ جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالم گیر مفہوم متعین کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا انکار کیا ہے۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ توضیح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور وحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیاء نے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرّف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگیز شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔(۴)

اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں اِن تصورات سے خاصے متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ لہٰذا وہ اپنے تحقیقی مقالے میں، ابن سینا کے یہ تصورات بیان کرتے ہوئے اِن کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں:

''اقلیم حیوانی میں قوتِ عشق کے مختلف مظاہر میں زیادہ وحدت پائی جاتی ہے۔ یہ مختلف سمتوں میں عمل کرنے کی نباتی

۱۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ: ابنِ سینا

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۸۶

۳۔ محمد شریف، میاں، مقالاتِ شریف، ص ۵۲

۴۔ ایضاً، ص ۱۴

جبلت کو محفوظ رکھتی ہے۔ لیکن یہاں طبیعت کا بھی نشوونما ہوتا ہے اور یہ زیادہ متحدہ فعلیت کی طرف ایک اقدام ہے۔ انسان میں توحید کا یہ میلان شعور ذات میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ فطری محبت کی یہی قوت انسان سے بالاتر ہستیوں کی زندگی میں عمل پیرا ہے۔ تمام اشیاء محبوب اول یعنی حسن ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں کسی شے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بُعد ہے''۔(۱)

اس دور (۱۹۰۱ء تا ۱۹۰۸ء) میں اقبال ذاتِ باری تعالیٰ کو حسنِ ازلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے پہلے اور ہر ذرہ سے آزاد ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمانوں کی رفعتوں اور زمین کی پستیوں چاند، سورج، ستاروں، گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم، بر و بحر، شعلۂ آتش، جمادات و نباتات، طیور و حیوانات اور نغمہ دریا سب میں وہ مشہود و موجود ہے۔ جس طرح لوہے کے ذرّات کو مقناطیس جذب کر لیتا ہے اسی طرح خدائے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ہے۔ تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا موجب بنتا ہے۔ مادی اور طبعی اشیاء میں قوت، پودوں میں نشوونما، جانوروں میں محرکات اور انسان میں ارادہ خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں، یہی وجہ ہے حسن ازلی ہر چیز اور ہر شے کا مآخذ، روح اور منتہائے کمال ہے۔ ایک محیط بیکراں کی طرح خدا کی ذات ہمہ گیر با ہمہ و بے ہمہ ہے اور مخلوقات میں سے ہر فرد کی مثال ایک ایک قطرہ کی سی ہے یا یوں کہیے کہ خدا آفتاب عالمتاب ہے اور فرد ایک معمولی شمع اور شمع کی روشنی آفتاب کے مقابلہ میں ماند پڑ جاتی ہے۔ حباب یا شعلہ کی چمک کی طرح صرف زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات فانی ہے۔(۲)

بانگ درا کے حصۂ اوّل اور دوم، جو ابتدا سے ۱۹۰۸ء تک کے افکار پر محیط ہیں، کی اکثر نظمیں انہی تصورات کی غماز ہیں۔ دراصل اس دور میں ابھی اقبال پر فلسفۂ یونان کی مضرت رسانی عیاں نہیں ہوئی تھی، لہٰذا بعد میں افلاطون کی مذمت کرنے والا اقبال اس دور میں اُس کے نظریہ حسن کا معتقد اور اس کا حامی اور مؤید ہے۔ وہ ابن سینا کے تصورات کو، اپنے تحقیقی مقالے میں بغیر کسی جرح و تنقید کے قبول کرتا دکھائی دیتا ہے۔(۳) لیکن بعد کے ادوار میں جب اقبال پر فلسفۂ یونان کا کھوکھلا پن واضح ہو گیا اور وہ جان گئے کہ یہ فلسفہ روحِ قرآنی سے تضاد رکھتا ہے تو وہ اس کے مخالف ہو گئے اور بقول میاں محمد شریف اس دور میں اقبال کی فکر میں:

''عشق خالق حسن بن جاتا ہے۔ اب ارادۂ حصول قوت یا ایغو و توانائی حسن کی تخلیق کرتی ہے، حسن اب اصل حقیقت نہیں رہتا بلکہ اس کی جگہ عشق یا ارادۂ ایغو حاصل کر لیتا ہے، خدا جو اعلیٰ ترین ایغو اور ارادۂ محض ہے، اصل حقیقت ہے، وہ خلاق کائنات ہے۔ انسان بھی ایک ارادۂ مختار ہے اور خدا کی طرح خالق اشیا ہے''۔(۴)

۱۔ محمد اقبال، فلسفہ عجم، ص ۴۸۔۴۹

۲۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالات شریف، ص ۱۴

۳۔ دیکھیے فلسفہ عجم، ص ۴۶۔۵۲

۴۔ محمد شریف، میاں، مقالات شریف، ص ۶۳

لہٰذا، قدمِ عالم اور قدمِ ارواح جیسے افلاطونی تصورات اپنانے والے اسلامی مفکر، ابن سینا سے اب اقبال کا رویہ ہمدردانہ نہیں رہتا۔ وہ ۱۵۔ جون ۱۹۱۶ء میں شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

''مسئلۂ قدمِ ارواح افلاطونی ہے۔ بوعلی سینا اور ابونصر فارابی دونوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس وجہ سے دونوں بزرگوں کی تکفیر کی ہے''۔(۱)

ابنِ سینا کی تشریح کے مطابق تمام عالم اللہ کے وجود سے صادر ہوا ہے اور یہ صدور اللہ کی عقلی فطرت کا ایک لازمی عقلی تقاضا ہے۔ گویا یہ کائنات ایک عقلی تقاضے کے طور پر از خود صادر ہو رہی ہے۔ ایسی صورت میں اختیار و انتخاب مرضی اور مشیت کی مثبت صفات کہاں نمایاں ہوں گی۔ خلاق کا فعل پورے طور پر کہاں باقی رہا، بس یہی کہا جا سکتا ہے کہ اللہ اس صدور وانشباق کے عمل میں حارج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن سینا درحقیقت منفی انداز سے ہی اس کی تشریح کرتا ہے کہ ''اللہ کو یہ ناپسند نہیں کہ یہ کائنات اس سے صادر ہو''۔ اس بات کو ظاہر ہے کسی مرضی یا اطمینان دلی سے دور کا ہی علاقہ ہو سکتا ہے۔ مگر خیر، دور کا ہی سہی، اک گونہ علاقہ تو ہے۔ اس لیے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں اللہ کی مشیت و رضا کو سرے سے کوئی دخل نہیں جیسا کہ غزالی نے تہافۃ میں اسکے رد میں کہا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس عقلی انبثاقی نظریے کی روح سے عالم کا صدور ایک ازلی عمل اور ناقابلِ تغیر عقلی تقاضے کی طرح نظر آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں گویا یہ تمام عالم وجودِ الٰہی کے ساتھ ہمیشہ سے موجود ہے اس لیے کہ مادہ اور اس کی تمام صور و اشکال ازل سے اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں۔ کائنات کا یہ تصور اسلامی نظریے سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اور محافظین دین کے لیے قابلِ تسلیم نہیں تھا۔(۲)

لہٰذا اقبال بھی اس نظریے کو کسی طور قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک تو، قرآنی نظریہ کے مطابق، یہ دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا۔(۳)

ابنِ سینا کے نزدیک عالم کی تخلیق کا عمل اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک عقلی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ اس تمام عالم کا نقشہ ذاتِ باری تعالیٰ میں ازل سے موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور بھی، قرآنی نقطۂ نگاہ سے متغائر ہے، لہٰذا اقبال اسے قبول نہیں کرتے:

''زمان کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی لکیر کی طرح ہے جو کھینچی جا رہی ہو، جو کھلے امکانات کو توقعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطۂ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود

۱۔ محمد اقبال، ''اسرارِ خودی اور تصوف'' مشمولہ: مقالاتِ اقبال، ص ۱۶۲

۲۔ عبدالسلام ندوی، حکمائے اسلام، جلد اوّل، ص ۳۳۲۔۳۳۱

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۶

ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنایا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے"۔(۱)

ابن سینا کے نظریہ انبثاق کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے۔ بقیہ تمام موجودات دوہری فطرت کی حامل ہیں۔ اس بساطت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ ہیں، ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک اسکیمو بھی جس نے کبھی ہاتھی نہیں دیکھا، جب اس کا خیال کرتا ہے تو وہ فی نفسہ جان لیتا ہے کہ ہاتھی موجود ہے، جبکہ وجود الٰہی اور ذات الٰہی کی صورت میں یہ ممکن نہیں۔ کسی علم یا تصور کا وہاں گزر ہے نہ کسی عقل کی رسائی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ کا وجود واجب (ضروری) ہے، جبکہ دوسری تمام موجودات کا وجود امکانی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود سے ماخوذ ہے۔(۲)

یہاں اقبال ابن سینا سے متفق دکھائی دیتے ہیں۔ وجہ یہی ہے کہ ابن سینا کے یہ تمام خیالات اسلامی عقائد کے مطابق ہیں۔ اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق بھی اسلامی عقائد پر مبنی ہے، لہٰذا اُن کے نزدیک بھی عام علم اور عقل کے ذریعے، ذاتِ باری تعالیٰ کا ادراک ممکن نہیں مگر اقبال کے نزدیک روحانی وجدان کے ذریعے ذاتِ باری تعالیٰ کا ادراک حاصل کیا جا سکتا ہے۔(۳) ابن سینا کی طرح اقبال کے خیال میں بھی ذاتِ باری واجب اور مطلق ہے اور تمام موجودات اپنے وجود میں اسی حقیقتِ مطلق کی محتاج ہیں۔(۴)

ابنِ مسکویہ:

ابنِ مسکویہ، مسلم فلسفہ کی تاریخ میں اہم مقام رکھتا ہے۔ وہ عظیم مسلم فلسفی، مورخ اور مفکرِ اخلاق تھا۔ علامہ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں اُسے ایران کے ممتاز ترین مورخ، مفکر، معلمِ اخلاق اور حکیم کا درجہ دیا ہے۔(۵) اقبال کے

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۴۷، نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''جبر و قدر'' کے مباحث صفحہ

۲۔ عبد السلام ندوی، حکمائے اسلام، جلد اوّل، ص ۳۴۳

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں ''وجدان'' کے مباحث۔

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وحدۃ الوجود'' اور ''خودی'' کے مباحث صفحہ

5.Muhammad Iqbal, Dr, The Development of Metophysics in persia, P.37.

خطبات میں بھی ابنِ مسکویہ کے حوالے موجود ہیں۔ مگر اُس کے مابعد الطبیعیاتی افکار بالخصوص، حقیقتِ مطلق کے حوالے سے اُس کے تصورات کا تفصیلی ذکر اُن کے تحقیقی مقالے میں ملتا ہے۔(۱)

ابنِ مسکویہ کی اہم ترین کتاب ''الفوز الاصغر'' ہے۔ اس کتاب میں اُس نے ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود اور اُس کے اثبات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں اس کتاب کے حوالے سے، ابنِ مسکویہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا جائزہ لیا ہے۔

اپنی تصنیف ''الفوز الاصغر'' میں وجود باری تعالیٰ کا مبحث شروع کرنے سے پہلے اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ ایک لحاظ سے بہت سہل اور ایک اعتبار سے بہت دشوار ہے، کیونکہ وجود الٰہی تو ایک روشن آفتاب ہے مگر ہماری عقول کا ضعف اور عجز درمیان میں حائل ہو جاتا ہے۔ تاہم جو شخص کسی امر کی سچی طلب رکھتا ہے۔ اس کے صبر و استقلال کے سامنے ہر امرِ دشوار آخر کار آسان ہو جاتا ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے نفوس کو اُن اوہام سے پاک کرلیں جو حواس سے ماخوذ ہیں اور جن کی وجہ سے معلومات صحیحہ میں مغالطہ پیش آتا ہے۔ اس لیے کہ اکثر امور میں معلومات صحیحہ عادات اور عوام الناس کے خیالات کے برعکس ہوتی ہیں۔ عوام کے خیالات اکثر عقل حقیقت شناس کے بجائے ظاہری محسوسات پر مبنی ہوتے ہیں۔(۲)

علامہ اقبال، حقیقتِ اولیٰ کے علم سے متعلق، ابنِ مسکویہ کے خیالات یوں پیش کرتے ہیں:

''انسان کا علم تمام تر احساسات سے شروع ہوتا ہے، اور بتدریج ادراکات میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ حقیقت خارجی تعقل کے ابتدائی مدارج کو متعین کرتی ہے۔ لیکن علم کی ترقی کے یہ معنی ہیں کہ ہم مادے سے بے تعلق ہو کر فکر کر سکیں۔ فکر کا آغاز مادہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ اپنے کو ابتدائی شرائط سے آزاد کرلے۔ لہٰذا تخلیل میں جو کسی شے کے نقل یا شبیہ کو ذہن میں محفوظ رکھنے اور اس کے اعادہ کرنے والی قوت ہے۔ اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کرلی جاتی ہے، ہم فکر کے اعلیٰ زینہ تک پہنچ جاتے ہیں اس سے بھی اعلیٰ زینہ وہ ہے، جہاں فکر تصورات وضع کرتے وقت مادہ سے بے تعلق ہو جاتی ہے، جس حد تک کہ تصور، ادراکات ہی کی ترتیب و موازنہ کا نتیجہ ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے احساسات کی ظاہری علت سے اپنے آپ کو آزاد کرلیا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی بنا پر کہ تصور ادراک پر مبنی ہے ہم تصور و ادراک کی ماہیت کے باہمی اختلاف کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ مستر تغیر جس میں سے جزئیات (ادراک) گزر رہے ہیں۔ اس علم کی نوعیت پر بھی اثر ڈالتا ہے۔ جو محض ادراک پر مبنی ہے۔ لہٰذا جزئیات کے علم میں استمرار استقلال کا فقدان ہے اس کے برعکس کلیات (تصور) قانون تغیر سے متاثر نہیں ہوتے جزئیات تغیر پذیر ہیں۔ لیکن کلیات غیر متغیر رہتے ہیں۔ مادہ کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وہ قانون تغیر کا فرماں بردار بن جائے۔ مادہ سے جو شے جس قدر بری ہوگی اسی قدر اس میں تغیر کا امکان کم ہوگا۔ خدا چونکہ مادے سے قطعاً بری ہے۔ اس لیے وہ قطعاً

1.Muhammad Iqbal, Dr, The Development of Metophysics in persia, PP.37-43.

۲۔ محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر: ''مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور'' مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، جلد ۴، ص ۱۷

غیر متغیر ہے۔ مادیت سے اس کی مکمل آزادی ہمارے لیے یہ بات مشکل بلکہ محال کر دیتی ہے کہ ہم اس کا کوئی تصور قائم کر سکیں۔ فلسفیانہ تادیب کا مقصد تصورات خالص پر تفکر یا مراقبہ کرنے کی قوت کو نمو دینا ہے تا کہ مسلسل مشق سے اس خالص غیر مادی ہستی کا تصور قائم کرنا ممکن ہو سکے"۔(۱)

اس طرح، ابنِ مسکویہ کے نزدیک، عقل انسانی جو ظاہری محسوسات کی خوگر ہے وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لامحدود روحانی وجود کا تصور قائم کرنے سے قاصر ہے۔ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں تو ابنِ مسکویہ کہ ان خیالات پر اپنی کسی خاص رائے کا اظہار نہیں کیا مگر بعد کے ادوار میں فکر اقبال کا جائزہ یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ حقیقت مطلق کے علم سے متعلق اقبال کے خیالات بھی بعینہٖ یہی ہیں۔ اقبال بھی، ابنِ مسکویہ کی طرح، حقیقت مطلق کے ادراک کے ضمن میں، محسوسات کی خوگر عقل کی نارسائی کے قائل ہیں۔ اقبال وجدان یعنی روحانی واردات کو حقیقتِ مطلق کے ادراک کا صحیح طریقہ قرار دیتے ہیں۔(۲) یوں اقبال صوفیانہ تجربے کی اہمیت کے قائل ہیں۔ ابنِ مسکویہ بھی روحانی صوفیانہ بصیرت کے قائل ہیں اور ''حسّی آنکھ'' کے مقابلے میں اُس ''دوسری آنکھ'' جو ''روحانی آنکھ'' ہے، ہی کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا ذریعہ گردانتے ہیں۔ لہٰذا محمد لطفی جمعہ لکھتے ہیں:

''اس نے سلوک اور اصول میں صوفیا کے دقیق عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ:

جوں جوں انسان اس منزل سے قریب تر ہوجاتا ہے اس کی مسرت اطمینان وسکون میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وثوق و یقین کا مرتبہ سوائے مشاہدے ومعائنے کے خبر وحکایت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور جب تک کہ حقیقت تک رسائی نہ ہوجائے نفس سکون نہیں پاتا۔ واصلین حقیقت کے کئی مدارج ہوتے ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک شخص آنکھ سے دیکھتا ہے۔ لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض دور کی اشیاء کو واضح طور پر دیکھتے ہیں، بعض ایسے ہیں جو قریب سے بھی اس کو ایسا دیکھتے ہیں جیسے کوئی پردے کی آڑ سے دیکھے۔ ان دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے اسی طرح یہ حسّی آنکھ جس قدر غور وفکر کرتی ہے اور اپنے محسوسات کی تحقیق میں مداومت کرتی ہے اسی قدر اس میں ضعف وتکان پیدا ہوتی ہے برخلاف دوسری آنکھ کے جس کی حالت اس سے برعکس ہے۔ کیونکہ غور وفکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور دوامی مطالعے سے اس میں جلا اور سرعت ادراک کا ضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی بصیرت میں روز افزوں ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کو ایسے امور کا ادراک ہونے لگتا ہے جو اس کے نزدیک غیر مدرک اور غیر معقول ہے''۔(۳)

وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات میں، ابنِ مسکویہ محرک اوّل کی بحث کرتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور لامادیت قرار دیتا ہے۔(۴) اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی وحدانیت، (۵) ابدیت (۶) اور لامادیت یعنی

۱۔ محمد اقبال، فلسفہ عجم، ص ۳۹۔۴۰

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں ''وجدان'' کے مباحث

۳۔ محمد لطفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجمہ میر ولی الدین، ص ۳۰۹۔۳۱۰

4.Sharif, M.M., A History of Muslim philosophy, Vol I, P.472.

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں ''توحید'' کے مباحث

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں ''صفاتِ باری تعالیٰ'' کے مباحث

ذاتِ باری تاعلی کی روحانیت کے قائل ہیں۔(۱)

اقبال اپنے تحقیقی مقالے میں، وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات پر ابنِ مسکویہ کے دلائل کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہیں:

''یہاں ابن مکسویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے، اور اس کے اُس استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکت طبعی کے واقعے پر مبنی ہے تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے، جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حادی ہے، اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ لہٰذا حرکت مستلزم ہے ایک خارجی ماخذ یا محرک اولیٰ کو۔ تجربے سے اس مفروضہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکت خود اجسام کی ماہیت میں داخل ہے۔ مثلاً انسان میں آزاد حرکت کی قوت ہے لیکن اس مفروضہ کی بنائے پر اس کے جسم کے مختلف اعضاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے کے بعد بھی حرکت کرنے رہنا چاہیے۔ لہٰذا عمل محرکہ کے سلسلے کو ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جانا چاہیے جو خود غیر متحرک ہو۔ لیکن دوسری اشیا، کو حرکت دیتی ہو۔ علت اولیٰ کا غیر متحرک رہنا لازمی ہے۔ کیونکہ علتِ اولیٰ میں حرکت کا فرض کیا جانا ایک غیر متناہی رجعت کا باعث ہوگا، جو مہمل ہے۔

یہ غیر متحرک ایک ہی ہے۔ ابتدائی محرکات کے تعدد سے یہ بات لازم آتی ہے۔ کہ ان کی ماہیت میں کوئی شئے مشترک ہے تاکہ وہ ایک ہی صنف کے تحت لائے جاسکیں۔ اور ان میں کچھ فرق واختلاف بھی لازمی ہو جاتا ہے۔ تاکہ وہ ایک دوسرے سے متمائز ہو سکیں۔ لیکن یہ جزوی مماثلت ومخالفت اُن کے جواہر کی ترکیب وامتزاج کو ملزوم ہے اور چونکہ ترکیب وامتزاج حرکت ہی کی ایک صورت ہے۔ اس لیے جیسا کہ ہم نے بتلایا ہے، وہ حرکت کی علت اولیٰ میں موجود نہیں رہ سکتا اس کے سوا محرک اولیٰ ازلی اور غیر مادی ہے۔ چونکہ عدم سے وجود میں آنا بھی حرکت کی ایک صورت ہے اور مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی حرکت کے تابع رہتا ہے۔ پس اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شے جو ازلی نہ ہو یا کسی طرح مادہ سے متحد ہو تو اس کو متحرک ہونا چاہیے''۔(۲)

اس طرح ابنِ مسکویہ کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ غیر مادی، ابدی، قدیم، واحد اور غیر متحرک ہے۔ اقبال، حقیقتِ مطلقہ کے ابدی، قدیم، واحد اور غیر مادی (روحانی) ہونے کے تو دِل سے قائل ہیں کیونکہ یہ تصورات اسلامی عقائد کے عین مطابق ہیں، مگر وہ حقیقت مطلقہ کو ''غیر متحرک'' تسلیم نہیں کرتے۔ دراصل، ابنِ مسکویہ نے وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے لیے کونیاتی یا علتی دلیل اپنائی اور اس استدلال میں ارسطو کی پیروی اختیار کی جس کے مطابق محرکِ اوّل یا علتِ اولیٰ کو غیر متحرک قرار دینا مجبوری اور ضروری بن جاتا ہے۔ اقبال نے تحقیقی مقالے میں تو اس پر کوئی خاص تنقید نہیں کی مگر خطبات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے، خاص طور پر ابنِ مسکویہ کے اس تصور پر تو نہیں مگر، عمومی طور پر بڑے زوردار انداز میں حقیقتِ مطلق کے غیر متحرک ہونے کے اس ارسطوی تصور کی مذمت کی ہے۔ لہٰذا وہ نہ صرف کونیاتی دلیل کو رد کرتے ہیں بلکہ بار بار حقیقتِ مطلقہ کی خالقیت، تخلیقِ مسلسل اور آزاد تخلیقی ارادہ جیسی صفات کی جانب اشارہ کر کے ہر آن متحرک خدا، کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، کے قرآنی عقیدے پر مکمل ایقان کا اعادہ کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تو:

۱۔تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۵۶

۲۔محمد اقبال، فلسفہ عجم، ص ۳۸۔۳۹

''انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پرتیں خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ چنانچہ تغیر کے اس مفہوم کا کہ یہ نامکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہوسکتا۔ مگر تغیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھیے تو ہمارا شعوری تجربہ یہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے نہ اسے اُونگھ آ سکتی ہے اور نہ نیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعقل اور مطلق لاشے بنا دیں گے۔ نفس خلاق کے لیے تغیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہوسکتا۔ نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے میکانکی طور پر بے حرکت ہونے کا نام نہیں'' (۱)

یوں اقبال کے نزدیک ارسطو اور اس کی پیروی میں بعض مسلم مفکرین کا یہ خیال درست نہیں کہ نفسِ خلاّق کے مکمل ہونے کے لیے اُس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے۔ (۲)

مادیّین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی اور اس دنیا میں جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے اس کا مادہ پہلے سے موجود ہے۔ اس لیے مادہ قدیم ہے یعنی اللہ نے اس کو پیدا نہیں کیا۔ البتہ مادہ جو جو صورتیں اختیار کرتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ جالینوس اسی کا قائل تھا۔ اس کا رد اسکندر افرادیسی نے لکھا تھا۔ ابنِ مسکویہ نے اسی یونانی حکیم اسکندر افرادیسی کی رائے کو اختیار کیا اور اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔

مولانا شبلی نعمانی، ابنِ مسکویہ کے اِن خیالات کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہیں:

''اس قدر تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو صرف دو ہی احتمال ہیں یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے یا جہاں تھی وہیں موجود رہے۔ پہلی بات بداہتہ غلط ہے۔ ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں کہ مثلاً جب ہم موم کے ایک کرہ کو ایک مسطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو کرویت کی شکل کسی اور جسم میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قائم ہے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو''۔ (۳)

علامہ اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ کے تخلیقی عمل کے بارے میں، ابنِ مسکویہ کے خیالات یوں بیان کرتے ہیں:

''وہ کہتا ہے کہ مادیّین ازلیت مادہ کے قائل ہیں اور خدا کی تخلیقی فعلیت کو صورت سے متصف کرتے ہیں۔ تاہم یہ تسلیم

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۹

۲۔ ایضاً

۳۔ شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۱۱۰

کیا جاتا ہے کہ جب مادہ ایک صورت سے دوسری صورت میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ تو پہلی صورت کلیتہً معدوم ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ کلیتہً معدوم نہ ہوجائے تو اس کو یا تو کسی دوسرے جسم میں منتقل ہونا پڑے گا۔ یا وہ اسی جسم میں باقی رہے گی۔ ہمارے روزمرہ کے تجربے سے پہلی صورت کی تردید ہوجاتی ہے۔ اگر ہم ایک موم کے کرے کو ایک جامد مربع میں تبدیل کردیں تو اس کے ابتدائی کریت کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہوتی۔ دوسری حالت بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ دو متضاد صورتیں گولائی اور لمبائی ایک ہی جسم میں موجود رہ سکتی ہیں۔ لہٰذا نتیجہ یہ مرتب ہوتا ہے کہ نئی صورت وجود میں اترے ہی ابتدائی صورت کلیتہً معدوم ہوجاتی ہے۔ اس استدلال سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اعراض جیسے صورت، رنگ وغیرہ عدمِ محض سے وجود میں آتے ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے کہ جوہر بھی عرض کی طرح غیر ازلی ہے۔ ہم کو حسب ذیل قضایا کا مفہوم ذہن نشین کرلینا چاہیے۔

ا۔ مادہ کی تحلیل سے متعدد مختلف عناصر برآمد ہوتے ہیں جن کے اختلاف وتنوع کو ایک بسیط عنصر میں تحویل کردیا جاتا ہے۔

۲۔ صورت و مادہ لاینفک اور متلازم ہیں۔ مادہ کا کوئی تغیر بھی صورت کو منعدم نہیں کرسکتا۔

ان دو قضایا سے ابن مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جوہر کا آغاز بھی زماں میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو ازلی نہیں خیال کرسکتے''۔(۱)

اس طرح، ابنِ مسکویہ کے خیال میں یہ تسلیم کرنا ضرور پڑے گا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہوجاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آئی۔

اور جب یہ بات تسلیم کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہوسکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ جب مادہ حادث ٹھہرا تو ضرور ہے کہ عدمِ محض سے وجود میں آیا ہو۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام موجودات وکائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں اور خالق عالم نے یہ سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے نیز یہ تخلیقی عمل ہر آن جاری ہے۔

ذاتِ باری تعالیٰ کے عملِ تخلیق کے ضمن میں ابنِ مسکویہ اور علامہ اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اسلامی عقائد کے عین مطابق، ابنِ مسکویہ کی طرح، اقبال بھی عالم کو حادث مانتے ہیں۔ اُن کے نزدیک بھی یہ کل کائنات اللہ تعالیٰ ہی کی پیدا کی ہوئی ہے نیز اللہ تعالیٰ کا عملِ تخلیق ہر آن جاری وساری ہے۔

ابنِ مسکویہ کے تصورِ الٰہ کی اساس دین اسلام ہے۔ اگرچہ وہ اپنے اس تصور کے بعض فلسفیانہ مباحث میں کہیں کہیں ارسطاطالیسی اور افلاطونی افکار کا تتبع کرتا دکھائی دیتا ہے مگر اس کے باوجود بالآخر اُس کا تصورِ الٰہ، اسلامی عقائد پر مرتکز ہوجاتا ہے۔ اقبال کا تخصص یہ ہے کہ وہ اپنے تصورِ الٰہ میں اوّل و آخر بس اسلام ہی کے قائل ہیں اور اس راستے میں وہ ارسطو یا افلاطون کے ساتھ دو قدم بھی چلنا پسند نہیں کرتے۔

ا۔ محمد اقبال، فلسفۂ عجم، ص ۴۰۔۴۱

ابنِ حزم:

ابنِ حزم، اندلس کا معروف مسلم عالم، مورخ، مناظر اور مفکر تھا۔ اُس نے ظاہری اصولوں کو دینی عقائد پر منطبق کرنے میں ایک نیا راستہ اختیار کیا۔(۱) ابنِ حزم حیات کو ذاتِ باری تعالیٰ کی جانب منسوب کرنے سے کتراتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قرآنِ مجید ذاتِ باری کو حیّ یا زندہ کہتا ہے، بس ہمیں بھی یوں ہی کہنا چاہیے اور یہ نہ بھولنا چاہیے کہ ہمارے نزدیک زندگی کا جو بھی مفہوم ہے اُس کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر نہیں ہوتا۔

علامہ اقبال کے خیال میں، ابنِ حزم کے اِن خیالات پر ارسطو کے تصورِ خدا کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔(۲) ارسطو کے خدا میں مطلقاً کوئی حرکت یا خلاقی نہیں۔ ارسطو اور اُس کے پیروکار جمودِ کائنات کے قائل ہیں اور اُن کے نزدیک کائنات کو ازلی اور ابدی حیثیت حاصل ہے۔ اس طرح وہ کائنات کی تغیر پذیری اور ارتقاء کے قائل نہیں۔ اقبال کے خیال میں یہ تصور قرآنی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔(۳) قرآن کی نظر میں کائنات جامد اور ساکت نہیں۔ وہ تو تخلیقی عمل کے جاری وساری ہونے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی مسلسل خلاقی کی جانب بار بار اشارے کرتا ہے۔ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی اساس چونکہ قرآن پاک ہے، لہٰذا وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو مادے کی پابندیوں اور زمان ومکان سے آزاد قرار دے کر ایک خلاق ہستی ثابت کرتے ہیں۔ اسی لیے اقبال حقیقتِ مطلق کی صفتِ خالقیت، مشیتِ کاملہ، قدرتِ مطلقہ، آزاد تخلیقی ارادہ اور تخلیقِ مسلسل کے قائل ہیں اور اِن صفات پر بار بار زور دیتے ہیں۔ اس لیے اقبال کا خدا، ارسطو کے خدا کے برعکس متحرک خدا ہے اور اس خدا کی پیدا کردہ کائنات، ارسطو اور اُس کے متبعین کی کائنات کی طرح ساکت اور جامد نہیں بلکہ متغیر اور ارتقاء پذیر ہے، جس میں حقیقتِ مطلق کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے۔

ذاتِ باری تعالیٰ کی خالقیت، مشیتِ کاملہ، قدرتِ مطلقہ اور تخلیقِ مسلسل جیسی صفات پر ایمان کا تقاضا ہے کہ ذاتِ باری کو متحرک تصور کیا جائے۔ اب حرکت کے ساتھ تغیر بھی وابستہ ہے۔ لہٰذا اگر ذاتِ باری کو متحرک کہا جائے گا تو اُس کی تغیر پذیری کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور تغیر تو نقص پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اقبال اس امر کی جانب یوں اشارہ کرتے ہیں۔

> ''ایک سوال جو آپ پوچھنا چاہیں گے یہ ہے کہ کیا تغیر کا اسناد انائے مطلق سے ہوسکتا ہے۔ ہم بطور نوعِ انسانی اپنے وظیفہ میں ایک خود مختار عمل پذیر دنیا سے وابستہ ہیں۔ ہماری زندگی کے حالات وظروف زیادہ تر ہمارے لیے خارجی ہیں۔ ہم جس زندگی کو جانتے ہیں وہ محض خواہش وجستجو، ناکامی یا کامیابی سے عبارت ہے۔ یعنی ایک صورت حال سے دوسری صورت حال تک لگا تار تغیر۔ ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تغیر کا اور تغیر لازمی طور پر نقص اور محرومی سے عبارت ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمارا شعور ہی چونکہ وہ واحد نقطہ ہے جہاں سے علم شروع ہوتا ہے۔ ہم اپنے داتی تجربے کی روشنی میں تغیر وتشریح کے پابندی سے صرف نظر نہیں کرسکتے۔ لہٰذا زندگی کی فہم وادراک کے لیے تشبیہی اور تجسیمی

۱۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ ابنِ حزم

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۷

۳۔ ایضاً، ص ۴۷، نیز دیکھیے مقالہ ہذا باب نمبر ۲ میں ''زمان ومکان'' کے مباحث

تصور سے گریز ممکن نہیں۔ زندگی صرف باطنی طور پر سمجھی جا سکتی ہے''۔(۱)

اس طرح ظاہر ہے کہ نقص اور محرومی پر دلالت کرنے والے تغیر کے یہ تصورات نوع انسانی کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں جو خارجی زمان سے متصل ہے اور یہ زمان متسلسل ہے۔ ہمارا مرور اور تغیر، جو نقص اور محرومی پر لالت کرتا ہے، تو اس خارجی زمان سے تعلق رکھتا ہے جو ماضی، حال اور مستقبل پر مبنی ہے۔ اقبال کے مطابق ہمارے اس خارجی زمان کا اطلاق زمانِ الٰہی پر نہیں ہوتا۔ اُن کے نزدیک تو زمان ہستی مطلق کا ایک اساسی عصر ہے، لیکن اس زمان خالص کے اندر ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز نہیں، یہ محض مرور اور تغیر ہے جس کے اندر یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم زمان عملی تفکر کے تحلیل اور تجزیے کا نتیجہ ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اس انداز سے اپنے آپ کو قابلِ پیائش بنا دیتی ہے، حالاں کہ اس کی تخلیقِ مسلسل میں کیت یا مقدار کا کوئی سوال نہیں۔ دن اور رات کا آگے پیچھے آنے کو قران اسی خدا کی طرف منسوب کرتا ہے، کیوں کہ اس نے خود اغراض حیات کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے:

''ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی متسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی اور حال اور مستقبل میں کی جائے، وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے میک ٹیگرٹ کی دلیل چھوتی بھی نہیں۔ زمان متسلسل وہ خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انقطاع خلاق سرگرمی کا کمیتی پیانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَهُ اخْتِلَافُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے''۔(۲)

اسی طرح، اقبال کے مطابق، خارجی زمان ومکان کی طرح، حیات انسانی کا اطلاق بھی حیاتِ الٰہی پر نہیں ہو سکتا۔ انسان زندگی خارجی زمان سے متعلق ہے، جو زمانِ متسلسل ہے۔ اس زمان سے منسلک زندگی کا نام تغیر ہے اور تغیر لازماً نقص اور محرومی پر دال ہے۔ اگر اس تغیرِ متسلسل ہی کو زندگی سمجھا جائے اور اس زندگی کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر کیا جائے تو اس سے یقیناً خدا کا کمال متاثر ہوگا۔ اقبال کے خیال میں ابنِ حزم نے جو خدا سے حیات کو منسوب کرنے میں تامل کیا تو اس کا سبب یہی ہے کہ اُس نے شعور کو سطحی منزل پر لیا اور اس کی گہرائی میں جانے کی کوشش نہ کی۔ اس لیے وہ زندگی کو محض تغیر متسلسل سمجھا رہا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ہم ایسی زندگی سے قطع نظر کر کے ہی خدائی اکملیت کو برقرار رکھ سکتے ہیں:

''انسانی زندگی کے قیاس پر حیات الہیہ کو سمجھنے کا یہی اندیشہ تھا جس کے پیش نظر اسلامی سپین کے مسلمان ماہر الٰہیات علامہ ابن حزم نے خدا سے حیات کو منسوب کرنے میں تامل کیا۔ اس نے کمال ذہانت سے یہ تجویز کیا کہ خدا کو زندہ کہا جائے مگر اس طرح کا زندہ نہیں جس طرح کا تجربہ ہمیں زندہ ہونے کا ہے بلکہ اس طرح سے جس طرح کہ قرآن میں

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۸

۲۔ ایضاً، ص ۷۷۔۷۸

اُسے ذی حیات بیان کیا گیا ہے۔اپنے آپ کو شعوری تجربے کی سطحی تعبیر تک محدود کرتے ہوئے اور اس کی گہرائی کے رخ کو نظر انداز کرتے ہوئے علامہ ابن حزم نے زندگی کو لازماً بطور ایک تغیر متسلسل کے لیے ہوگا۔ جو ایک مزاحم ماحول کی جانب ہمارے رویوں کے تسلسل پر مشتمل ہے۔ واضح رہے کہ تغیر متسلسل عدم تکمیل کی علامت ہے اور اگر ہم اپنے آپ کو اس نظریہ تغیر تک محدود کرلیں تو کمال الٰہیہ اور حیات الٰہیہ میں موافقت پیدا کرنا مشکل ہو جائے گا۔ابن حزم نے بھی لازمی طور پر محسوس کیا ہوگا کہ خدا کے کمال کو اس کی حیات کی قیمت پر ہی باقی رکھا جا سکتا ہے''۔(۱)

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ خارجی زمان سے تعلق رکھنے والے تغیر متسلسل کا اطلاق حیاتِ الٰہی پر نہیں ہو سکتا۔ انائے مطلق تو حقیقتِ مطلقہ ہے اور کائنات اس کے لیے غیر نہیں۔ وہ کائنات کو خارج سے نہیں دیکھتا۔ حقیقتِ مطلقہ کے تمام تغیرات خود اُس کی ذات سے مترشح ہوتے ہیں، اس لیے انہیں انسانی زندگی کے ایسے تغیرات پر محمول نہیں کیا جا سکتا جو انسان کو اچھی سے بری اور بُری سے اچھی حالت کی طرف لاتے ہیں۔ حیاتِ الٰہی کا تغیر ناقص سے کامل یا کامل سے ناقص کی جانب سفر نہیں ہوگا، کیونکہ ذاتِ باری کامل اور اکمل ہے۔ وہ کسی شے کی محتاج نہیں:

''انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پرتیں خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ چنانچہ تغیر کے اس مفہوم کا کہ یہ نامکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا''۔(۲)

علامہ اقبال کے نزدیک، حیاتِ انسانی سے منسلک تغیر کا مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں ہے۔ اگر ہم زیادہ گہری نگاہ سے دیکھیں تو ہمارا شعوری تجربہ ہم پر یہ حقیقت واضح کردے گا کہ:

''استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے نہ اسے اُونگھ آ سکتی ہے اور نہ نیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے بنا دیں گے''۔(۳)

اس طرح، اقبال کے خیال میں ذاتِ باری تعالیٰ کی تغیر پذیری سے مراد دراصل اُس کا مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ ذاتِ مطلق نفسِ خلاق ہے اور اُس سے منسلک تغیر کا یہ مفہوم اُس کے کمال میں کمی کا باعث بنتا ہے اور نہ ہی کسی نقص پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا نفسِ خلاق کے لیے تغیر سے مراد اُس کا غیر مکمل ہونا نہیں۔ یہاں تو تغیر اُس کے لامحدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتا ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کے مسلسل عملِ تخلیق کا یہ تصور، قرآنِ مجید کی تعلیمات پر مبنی ہے، جبکہ حقیقتِ مطلقہ کو ساکت اور جامد

۱۔تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص۷۸۔۷۹

۲۔ایضاً، ص۷۹

۳۔ایضاً

سمجھتے ہوئے، خلاقی سے عاری قرار دینا ارسطاطالیسی تصور ہے جو قرآن مجید سے متغائر ہے۔ فلسفۂ یونان چونکہ قرآن کی روح کے منافی ہے، لہٰذا اقبال اسے کسی طور درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ اسی لیے وہ ابنِ حزم پر تنقید کرتے ہیں، کیونکہ اُن کے خیال میں ابنِ حزم نے ارسطو کے انداز ہی میں سوچتے ہوئے یہ تصور کرلیا کہ خدا کی اکملیت اور کمال کے لیے اُس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے۔ (۱) یہی وجہ تھی کہ اُس نے حیات کو ذاتِ باری سے منسوب کرنے میں تامل کیا۔ اقبال کے نزدیک ذاتِ الٰہی کا کمال اس کی بے پایاں خلاقی میں ہے۔ حیاتِ الٰہی، وجودِ مطلق کی اپنی ذات کا انکشاف ہے۔ یہ کسی ایسے مقصد کی جانب بڑھنے کی کوشش نہیں جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ انسان کے لیے تو تغیر نقص سے کمال کی طرف بڑھنے کا نام ہے جس میں اُسے ناکامی بھی ہوتی ہے، لیکن خدا کی ذات پاک تمام قسم کے عیوب اور نقائص سے عاری ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تغیر پذیری بھی انسانی تغیر پذیری کی طرح ہے۔ خدا کی زندگی اظہارِ ذات ہے۔ وہ مسلسل تغیر اور جلوہ گری کی بدولت اپنے غیر محدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ خدا اِس صفتِ خلاقی سے کائنات کے گوناگوں مظاہر و حوادث کا سبب بنتا ہے۔ (۲)

لہٰذا ذاتِ الٰہی کی تغیر پذیری اُس کے مسلسل عملِ تخلیق یعنی خلاقی پر اور یہ بے پایاں خلاقی اُس کے کمال پر دلالت کرتی ہے:

> ''یہ کمال اس کی تخلیقی کارکردگی کی وسیع تر بنیاد اور اس کے تخلیقی ویژن کے غیر متناہی دائرۂ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشافِ ذات سے عبارت ہے نہ کہ کسی تصورِ اعلیٰ تک پہنچنے کی تگ و دو ہے۔ انسان کا ''ابھی نہیں'' تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک ناکام ہے مگر خدا کے ہاں ''ابھی نہیں'' کا مفہوم اس کی ذات کے لامحدود تخلیقی امکانات کا ناقابل انقطاع ظہور ہے اور اس کی کلیت اس کے اس تمام عمل میں قائم رہتی ہے''۔ (۳)

لہٰذا اقبال حقیقتِ مطلق کے مسلسل عملِ تخلیق کو اُس کی مسلسل تغیر پذیری پر محمول کرتے ہیں۔ اس بناء پر وہ، ابنِ حزم کے برعکس، حقیقتِ مطلق سے حیات منسوب کرنے میں تامل نہیں کرتے۔ وہ حقیقتِ مطلق کو ایک ایسی تخلیقی زندگی قرار دیتے ہیں جو دانش و ہدایت کی مالک ہے۔ (۴) حقیقتِ مطلق کی اسی زندگی کو اقبال ''انا'' کہتے ہیں، (۵) اور ظاہر ہے کہ یہ تصور ذاتِ باری تعالیٰ کو انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۹

۲۔ محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۴۸

۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۹

۴۔ ایضاً، ص ۸۰

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب نمبر ۲ میں ''خودی'' کے مباحث

جلال الدین دوانی / میر داماد / ملا باقر

جلال الدین دوانی نے دورِ عثمانیہ میں اسلامی علوم کے احیاء میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔(۱) وہ تبحرِ علمی میں فرد تھے، خاص طور پر علومِ عقلیہ میں مشہور ہوئے اور نمایاں مقام حاصل کیا۔(۲) فلسفے اور تصوف پر متعدد رسائل اور شرحیں لکھیں۔(۳) وہ شہاب الدین مقتول کے پیروکار تھے اور انھوں نے اپنی کتابوں میں حکمت الاشراق کو فروغ دیا۔(۴)

مابعد الطبیعیات میں دوانی کا مسلک، طوسی کا ہے۔ وہ نظریۂ صدور کو مانتا ہے۔ اُس کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات سے دس عقول، نو کرّے، چار عناصر اور تین عوام (جمادات، نباتات، حیوانات) صادر ہوئے۔(۵)

ملا جلال الدین دوانی وقت کو ایک خطِ مستقیم سے تشبیہ دیتا ہے۔ اُس کے خیال میں ازل سے ابد تک کے تمام واقعات اللہ تعالیٰ کے پیشِ نظر ہیں۔ مگر وہ واقعات کے تسلسل کو اضافی قرار دیتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ ازل سے ابد تک کے تمام واقعات بیک وقت خدا کے علم میں ہیں۔

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم'' میں زمان کے حوالے سے علمِ الٰہی کی بحث کے دوران میں دو جگہ، دوانی کے اِن خیالات کا حوالہ دیا ہے۔ وہ جلال الدین دوانی کی کتاب زورا کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

> ''ملا جلال الدین دوّانی نے اپنی کتاب ''زورا'' کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور زمان کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنادے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے تواتر کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر ملاّ دوّانی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں منحصر ہوتے ہیں''۔(۶)

علامہ اقبال، ملا جلال الدین دوانی کے اس نظریۂ زمان سے پوری طرح متفق دکھائی دیتے ہیں۔ وہ عراقی (محمود اشنوی؟) کا اسی سے ملتا جلتا تصورِ زمان بیان کرتے ہوئے۔(۷) اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

۱۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ص ۴۶۴

۲۔ عبدالسلام ندوی، مولانا، حکمائے اسلام، حصہ دوم، ص ۲۸۷۔۲۸۸

۳۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطباتِ اقبال، ص ۹۴

۴۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ص ۴۶۴

۵۔ ایضاً

۶۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۵

۷۔ ایضاً، ۹۶

''زمانِ الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن ''اُم الکتاب'' کا نام سے بیان کرتا ہے، جس میں تمام تاریخ علت ومعلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے''۔(۱)

اقبال اس زمانِ الٰہی کو زمانِ خالص کہتے ہیں۔(۲) وہ اسے ''نامیاتی کل'' قرار دیتے ہیں:

''اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے متناہی پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہریت ظاہر ہوتی ہے''۔(۳)

اقبال اسی سلسلے میں مسلم فلاسفہ میر داماد اور ملا باقر کا حوالہ بھی دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اِن کا نظریۂ زمان بھی اسی کے مماثل ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ تکوین کے ساتھ ہی وقت کی پیدائش بھی ہوتی ہے تاکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے غیر متعین تخلیقی امکانات عالمِ شہود میں متحقق ہو سکیں:

''یہی میر داماد اور ملا باقر کے پیشِ نظر تھا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت عملِ تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق اپنے لاانتہا اور غیر متعین تخلیقی امکانات کو جانچتی ہے اور گویا ان کی پیمائش کرتی ہے''۔(۴)

علامہ اقبال، ملا جلال الدین دوانی کے تصور سے پیدا ہونے والے تصورِ علمِ الٰہی سے ضمناً اتفاق کرتے ہیں، لہٰذا وہ کہتے ہیں:

''علمِ الٰہی کی وضاحت کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد ناقابلِ تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے''۔(۵)

مگر چونکہ اقبال حقیقتِ مطلق کی فعالیت، آزاد تخلیقی ارادہ، تخلیقِ مسلسل اور کائنات کے مسلسل ارتقاء کے قائل ہیں جبکہ اس تصور سے ایک بے حرکت، متعین اور غیر ارتقاء پذیر کائنات کا تصور اُبھرتا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی آزاد فعلیت مفقود ہو جاتی ہے:

''اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور اُبھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابلِ تبدیل ہے اور جس نے تقدیرِ اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے''۔(۶)

لہٰذا، اقبال، دوانی کے تصورِ علم کے اس پہلو سے اتفاق نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک تو ذاتِ باری تعالیٰ کی متعین

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۶
۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں ''زمان و مکان'' کے مباحث
۳۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۷
۴۔ ایضاً
۵۔ ایضاً، ص ۹۸
۶۔ ایضاً

تخلیقی فعالیت اور متعین کائنات کے تصور سے زیادہ اور کوئی تصور قرآن نقطۂ نگاہ سے متغائر نہیں:

''میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطۂ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنایا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہوا اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے''۔(۱)

اقبال کے نزدیک، اگر جلال الدین دوانی کے تصورِ علم الٰہی کو کلی طور پر درست مانا جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ فعالِ مایرید نہیں رہتا، اُس کی آزاد فعلیت ختم ہو جاتی ہے، اور کائنات ابداً ایک معین اور مشخص نظامِ حوادث بن کر غیر ارتقاء پذیر ہو جاتی ہے:

''بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو تو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے''۔(۲)

اور اقبال خدا کی آزادی کسی قیمت پر قربان نہیں کر سکتے کیونکہ یہ قرآنی عقیدے کے خلاف ہے۔ اقبال تو باری تعالیٰ کی مشیتِ مطلقہ قدرتِ کاملہ، آزاد تخلیقی ارادہ، تخلیق مسلسل اور مسلسل ارتقاء پذیر کائنات کے قرآنی عقائد کے قائل ہیں۔(۳) لہٰذا فرماتے ہیں:

''خدا کی حیاتِ تخلیقی کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندھے اور متعین نظامِ واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے''۔(۴)

عراقی:

علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے تعین میں اُن کا تصورِ زمان ومکان خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال نے اپنے اس تصور کو مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔ کانٹ نے اس خارجی زمان و مکان ہی کو تجربے کی واحد سطح سمجھا اور یوں سارے علم کو مظاہر یعنی اشیاء بظاہر تک محدود قرار دے کر، مابعد الطبیعیات کا انکار کر دیا، جو انکارِ وجودِ باری تعالیٰ پر منتج ہوا۔ اقبال زمان ومکان کے غیر معروضی ہونے پر متفق ہیں، لیکن اُن کے نزدیک یہ موضوعی زمان ومکان کی عام سطح ہی علم کی واحد سطح نہیں ہے۔ کیونکہ زمان ومکان کا مفہوم وجود کے فرقِ

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۷

۲۔ ایضاً، ص ۹۹

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں ''صفات باری تعالیٰ''، ''جبر و قدر'' اور ''زمان ومکان'' کے مباحث

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۹

نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۲ میں ''جبر و قدر'' کے مباحث

مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان ومکان جامد، اٹل اور نہ بدلے جانے والے شئون یا جہات نہیں ہیں اگرچہ کائنات انھیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انھیں قالب اور سانچوں میں ڈھلتا اور متعین ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ شئون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہوسکتا ہے جو زمان ومکان کی قیود سے آزاد ہو۔(۱)

اس بحث میں اپنے موقف کی حمایت میں اقبال جلال الدین دوانی، پروفیسر رائس، ابنِ عربی، میر داماد اور ملا باقر کے ساتھ ساتھ عراقی کے نظریات بھی پیش کرتے ہیں۔

اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد مقامات پر عراقی کا حوالہ دیا ہے۔ انھوں نے تیسرے خطبے میں عراقی کے تصورِ زمان اور پانچویں خطبے میں تصورِ مکان پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کے علاوہ ساتویں خطبے میں بھی اُن کے تصورِ زمان ومکان کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اقبال نے خطبات میں عراقی کے اِن نظریات کو اُس کی کسی کتاب کے حوالے کے بغیر پیش کیا ہے۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے پیشِ نظر کتاب ''غایۃ الامکان فی درایۃ المکان'' تھی، کیونکہ انھوں نے عراقی کے بعینہٖ یہی خیالات، اورینٹل کانفرنس لاہور کے شعبۂ عربی و فارسی کے اجلاس، منعقدہ ۱۹۲۸ء، میں اپنے صدارتی خطبے میں بھی تفصیلاً پیش کیں ہیں۔(۲) یہاں اقبال نے اسی کتاب کو بنیاد بنایا ہے، مگر یہاں اقبال نے اس کے مصنف کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حاجی خلیفہ نے اس نام کے رسالے کو محمود اشنوی کی تصنیف بتایا ہے تاہم اقبال اس رائے کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ ذاتی طور پر وہ اسے عراقی ہی کی تصنیف سمجھتے ہیں۔(۳) جدید تحقیقات کی روشنی یں یہ بات سامنے آئی ہے کہ اس رسالے کا مصنف نہ تو عراقی ہے اور نہ ہی محمود اشنوی بلکہ عین القضاۃ ہمدانی ہے۔(۴)

بہرحال اقبال عراقی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ:

> ''وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان زمان کی لاتعداد انوع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات وجود کے لیے اضافی ہیں۔ تاہم گردشِ افلاک سے پیدا ہونے والے کثیف اجسام کا وقت ماضی حال اور مستقبل میں قابلِ تقسیم ہوتا ہے۔ اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔ غیر مادی وجودوں کا وقت بھی تسلسل میں ہوتا ہے مگر ٹھوس اجسام کا پورا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زمانِ الٰہی کے درجے تک پہنچ جائیں گے جہاں زمان مرور کی خاصیت سے کلیتاً آزاد ہوتا ہے۔ نتیجتاً اس زمان میں تقسیم، تغیر اور تواتر طرز کی کوئی بھی

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۹

۲۔ مقالاتِ اقبال، ص ۳۲۹۔۳۵۰

۳۔ ایضاً، ص ۳۳۹۔۳۴۰

۴۔ امتیاز علی خاں عرشی، مولانا، ''اقبال اور عراقی'' مشمولہ: نقوشِ اقبال نمبر ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۹۔۱۳۳

نیز دیکھیے ''اقبال۔ چند نئے مباحث'' از ڈاکٹر تحسین فراقی، ص ۸۵۔۹۵

چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصور سے بھی بالا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا وانتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کیے جا سکتے۔ خدا ایک ہی نا قابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اوّلیت زمان کی اوّلیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اوّلیت خدا کی اوّلیت کی محتاج ہے۔ لہٰذا زمان الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن ''اُم الکتاب'' کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت ومعلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے''۔(۱)

عراقی کے اس تصور سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

''خالص معروضی انداز فکر زمان کی ماہیت کو سمجھنے میں جزوی طور پر معاون ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجزیہ ہے جو زمان کی ماہیت کو عیاں کرنے کا واحد راستہ ہے''۔(۲)

اقبال، عراقی کے اس نظریے سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ زمان ہستیوں کے فرقِ مراتب کے مطابق ہوتا ہے اور ایک ہستی کے تجربے کی مختلف سطحوں پر زمان کی تعبیر مختلف ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا زمان ایک دائمی حال یعنی جاودانی آنِ موجود ہے۔ یوں اقبال زمانِ الٰہی تک اور پھر اس زمان سے ذاتِ باری تعالیٰ کی لامحدود قوت، تخلیقِ مسلسل اور ابدیت کے تصور تک پہنچتے ہیں۔

اقبال کے خیال میں عراقی کا یہ تصور ذاتِ مطلق کے علم کو علمِ کل اور کامل بناتا ہے، یعنی ایک نا قابل تقسیم ادراکی عمل کے ذریعے سے خدا تاریخ کے تمام واقعات کی ترتیب کو ابدی ''اب'' کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اقبال یہ ماننے کو تیار ہیں کہ اس تصور میں سچائی کا ایک عنصر موجود ہے، مگر اُن کے نزدیک یہ کائنات کو بند، مستقبل کو متعین اور واقعات کی ترتیب کو تمام تغیرات سے بالاتر بنا دیتا ہے۔ نتیجتاً یہ مقدر کے تصور کے بہت قریب آ جاتا ہے جس کے مطابق خدا کے تخلیقی عمل کی اطراف پہلے ہی سے طے شدہ ہیں۔ اقبال کی رائے میں خدائی علم کو زندہ تخلیقی عمل کے روپ میں دیکھنا چاہیے کیونکہ اگر ہم خدا کے علم کو وہ رنگ دیتے ہیں جو عراقی نے دیا تو اس کی حیثیت ایک آئینہ کی سی رہ جاتی ہے جو صرف اشیاء کو منفصل طریق سے منعکس کرتا ہے۔ اس طرح ہم یہ تو ثابت کر لیتے ہیں کہ خدا کو مستقبل کے واقعات کا علم ہے، لیکن ہم خدا کی آزادی کو ضرر پہنچانے کی غلطی کے مرتکب ہوں گے۔ مستقبل یقیناً خدا کی زندگی کے نامیاتی کل میں موجود ہے، لیکن کھلے امکان کے طور پر۔

اس طرح اقبال، عراقی کے تصور زمان کے اس پہلو سے تو متفق ہیں کہ جس کے مطابق زمانِ ایزدی میں تاریخ کے تمام تر حالات وواقعات، علت ومعلول کی قید سے آزاد ہو کر ایک ابدی لمحے میں سمٹ آتے ہیں، مگر اقبال کے نزدیک:

''اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم نا قابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیرِ اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے''۔(۳)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۹۶

۲۔ ایضاً، ص ۹۶۔۹۷

۳۔ ایضاً، ص ۹۸

اور اقبال کے نزدیک یہ تصور قرآنی نقطۂ نگاہ سے مغائر ہے۔(۱) لہٰذا اُن کے لیے کس طور قابلِ قبول نہیں۔(۲) اس طرح، ایک بار پھر یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں اقبال کے لیے ایسا کوئی تصور لائقِ التفات و قابلِ قبول نہیں جو قرآن سے مغائر اور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہو۔ اگر وہ کسی مسلم مفکر یا صوفی کا کوئی نظریہ قبول کرتے ہیں تو اُس کے بھی ہر ہر پہلو کو قرآنی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور اگر اس کا کوئی پہلو بھی انھیں قرآنی نقطۂ نگاہ سے متصادم دکھائی دیتا ہے تو وہ اُسے تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے رد کردیتے ہیں۔ مسلم صوفیا و مفکرین کے ساتھ اقبال کا یہ رویہ ہے۔ تو مغربی مفکرین کا تو ذکر ہی کیا؟(۳) یوں، ایم۔ ایس رشید کی کتاب ''Iqbal's Concept of God'' کا یہ نتیجۂ تحقیق کہ اقبال نے اپنے تصورِ خدا کی بنیاد مغربی ذرائع پر رکھی ہے،(۴) لغو اور بے بنیاد قرار پاتا ہے۔

جس طرح اقبال عام خارجی زمان کو حصولِ علم کے لیے تجربے کی واحد سطح نہیں سمجھتے، اسی طرح اُن کے نزدیک ہمارے عام حواس کا آفریدہ یہ خارجی مکان بھی تجربے کی واحد سطح نہیں ہے۔ اس ضمن میں بھی وہ اپنے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں عراقی کے تصورِ مکان کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ عراقی کے خیال میں ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے مکان کی ایک خاص قسم کا وجود قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے واضح ہوتا ہے:

''اَلَمۡ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَعۡلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الۡاَرۡضِ مَا یَکُوۡنُ مِنۡ نَّجۡوٰی ثَلٰثَۃٍ اِلَّا ھُوَ رَابِعُھُمۡ وَلَا خَمۡسَۃٍ اِلَّا ھُوَ سَادِسُھُمۡ وَلَاۤ اَدۡنٰی مِنۡ ذٰلِکَ وَلَاۤ اَکۡثَرَ اِلَّا ھُوَ مَعَھُمۡ اَیۡنَ مَا کَانُوۡا (۵۸:۷)

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ جانتا ہے کہ جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں پوشیدہ ہے۔ کوئی راز دارانہ گفتگو تین آدمیوں میں ایسی نہیں ہوسکتی جس میں چوتھا وہ خود نہ ہو اور نہ کوئی پانچ آدمیوں کی گفتگو ایسی ہوگی جس میں چھٹا وہ نہ ہو اور نہ کوئی اس سے کم کی اور نہ زیادہ کی ایسی ہوگی جس میں وہ نہ ہو جہاں کہیں بھی وہ لوگ موجود ہوں۔

وَمَا تَکُوۡنُ فِیۡ شَاۡنٍ وَّمَا تَتۡلُوۡا مِنۡہُ مِنۡ قُرۡاٰنٍ وَّلَا تَعۡمَلُوۡنَ مِنۡ عَمَلٍ اِلَّا کُنَّا عَلَیۡکُمۡ شُھُوۡدًا اِذۡ تُفِیۡضُوۡنَ فِیۡہِ وَمَا یَعۡزُبُ عَنۡ رَّبِّکَ مِنۡ مِّثۡقَالِ ذَرَّۃٍ فِی الۡاَرۡضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ وَلَاۤ اَصۡغَرَ مِنۡ ذٰلِکَ وَلَاۤ اَکۡبَرَ اِلَّا فِیۡ کِتٰبٍ مُّبِیۡنٍ (۱۰:۶۱)

اور تم جس بھی حالت میں ہوتے ہو اور قرآن سے جو کچھ بھی پڑھ کر سناتے ہو اور تم جو کچھ بھی کام کرتے ہو ہم تم کو دیکھ رہے ہیں، جب تم اس میں لگے ہوتے ہو اور ذرا بھر بھی کوئی چیز یا اس سے بھی چھوٹی یا بڑی زمین اور آسمانوں میں ایسی موجود نہیں جو تیرے رب سے پوشیدہ ہو۔ سب کچھ اس کے سامنے کھلی کتاب کی طرح ہے۔

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۴۷

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا باب نمبر ۲ میں ''زمان و مکان'' اور ''جبر و قدر'' کے مباحث

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر..... ''اقبال اور مغربی فلاسفہ''

4 Rachid, M.S., Iqbal's Concept of God, London, Kegan Paul International Ltd, 1918, P,34-42.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَاتُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ (۵۰:۱۶)

ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم جانتے ہیں جو کچھ بھی اس کے جی میں آتا ہے اور ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں"۔(۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ عراقی کے نزدیک، اِن آیات کی روشنی میں ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی مکان سے تعلق ہے لیکن مکان سے اُس کا یہ تعلق اس قسم کا نہیں جس قسم کا انسانی زندگی کا ہوتا ہے۔ عراقی کے نزدیک:

''ہمیں یہ بات بالکل فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ 'قربت' 'اتصال' اور 'باہمی انفعال' کے لفظ جن کا اطلاق مادی اجسام پر ہوتا ہے خدا ان سے بے نیاز ہے۔ الوہی زندگی اسی طرز پر کل کائنات سے تعلق رکھتی ہے جیسا کہ روح کا جسم سے ہوتا ہے۔۔ روح نہ تو جسم کے اندر قید ہے اور نہ اس سے باہر ہے۔ نہ اس سے متصل ہے نہ منفعل۔ مگر اس کا جسم کے روئیں روئیں سے تعلق حقیقی ہے۔ اور اس تعلق کا جاننا بالکل ممکن نہیں۔ سوائے کسی ایسے مکان کے تصور کے حوالے سے جو روح کی لطافت سے مناسبت رکھتا ہو۔ حیات خداوندی کے حوالے سے مکان کے وجود کا انکار ممکن نہیں، صرف اس مکان کی نوعیت کا تعین کامل احتیاط سے کرنا چاہیے تاکہ خدا کی مطلقیت کا اظہار و اثبات درست طور پر ہو''۔(۲)

اقبال، عراقی کے تصورِ مکان پر روشنی ڈالتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ عراقی نے مکان کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ مادّی اجسام کا مکان

۲۔ غیر مادّی اشیاء کا مکان

۳۔ خدا کا مکان

اُس کے نے مادّی اجسام کے مکان کو بھی تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

الف۔ کثیف اجسام کا مکان:

اس قسم کے مکان میں حرکت شامل ہوتی ہے کیونکہ اس میں اجسام اپنی اپنی جگہ گھیرتے اور نقلِ مکان میں مزاحم ہوتے ہیں۔

ب۔ لطیف اجسام کا مکان:

اس مکان میں لطیف اجسام جیسے ہوا اور آواز وغیرہ ایک دوسرے کے راستے میں مزاحمت پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان لطیف اجسام کی حرکت کو وقت کے پیمانوں سے ناپا جاتا ہے تاہم ان کا وقت کثیف اجسام کے وقت سے مختلف ہوتا ہے۔ ٹیوب میں ہوا داخل کرنے کے لیے ٹیوب کی پہلی ہوا کو خارج کرنا ضروری ہوتا ہے۔ کثیف اجسام کے مقابلے میں آواز کی لہروں کا وقت عملی طور پر کچھ بھی نہیں۔

ج۔ روشنی کا مکان:

روشنی یا نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ ہوا کے مکان سے روشنی کا مکان زیادہ لطیف

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۶۴۔۱۶۵

۲۔ ایضاً، ص ۱۶۵

ہوتا ہے۔جیسے کمرے میں موم بتی کی روشنی جو کمرے میں موجود ہوا کو خارج کیے بغیر تمام اطراف میں پھیل جاتی ہے۔ روحانی مشاہدات یا خالصتاً عقلی تجزیے کے بغیر ہم مکان کی ان قسموں کو ایک دوسرے سے ممیز نہیں کر سکتے۔ عالمِ طبیعی کی اشیاء کے اَمکنہ کو بیان کر چکنے کے بعد عراقی غیر مادّی اشیاء مثلاً فرشتوں وغیرہ کے مختلف گروہوں کی بڑی بڑی قسموں کو مختصر طور پر بیان کرتا ہے۔ آخر کار ہم مکانِ ایزدی تک پہنچ جاتے ہیں۔ مکان الٰہی مکمل طور پر ابعاد سے آزاد ہوتا ہے۔ وہاں جہت کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔(۱)

اقبال، عراقی کی اس سعی کے معترف ہیں کیونکہ وہ انھیں مکان کے حرکی تصور تک پہنچنے میں کوشاں دکھائی دیتا ہے:

''نظر یوں آتا ہے کہ مبہم طور پر اس کا ذہن اس کوشش میں تھا کہ وہ مکان کے لامتناہی تصور تک رسائی حاصل کرے''۔(۲)

لیکن اقبال سمجھتے ہیں کہ عراقی اس تصور کے مضمرات کو پوری طرح گرفت میں لانے سے قاصر رہا کیونکہ ایک تو وہ ریاضی دان نہ تھا اور دوسرا وہ ارسطو کے ساکن کائنات کے نظریے کے زیرِ اثر تھا۔ وہ زمان کی ماہیت کے بارے میں بھی زیادہ بصیرت نہ رکھتا تھا لہٰذا یہ نہ جان سکا کہ مکان کے مقابلے میں زمان زیادہ اساسی حقیقت ہے۔(۳) وہ ارسطو کے زیرِ اثر زمان ایزدی کو ہر قسم کے تغیر و تبدّل سے عاری سمجھتا رہا اور زمانِ ایزدی اور زمان مسلسل کے باہمی تعلق کو نہ پاسکنے کے باعث حقیقتِ مطلق کے مسلسل عملِ تخلیق اور ارتقاء پذیر متحرک کائنات کے اسلامی تصور تک رسائی حاصل نہ کر سکا:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے درست سمت میں سفر کیا۔ مگر اس کے ارسطوی تعصبات اور نفسیاتی تجزیے کی اہلیت کے فقدان کی وجہ سے اس کے ذہن کی ترقی رک گئی۔ اس کا یہ تصور کہ زمان الٰہی حرکت سے یکسر عاری ہے اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ شعوری تجربے کے تجزیے کی پوری صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔ اس تصور کی بنیاد پر وہ زمان الٰہی اور زمان متسلسل میں تعلق کی نوعیت کو دریافت نہیں کر سکتا تھا۔ اور نہ ہی اس حقیقت کو پاسکتا تھا کہ مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لحظہ نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے''۔(۴)

اس طرح پھر یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن کوئی ایسا نظریہ تسلیم نہیں کرتے جو اسلامی تصورات کے منافی ہو۔ لہٰذا وہ زمان کے ایسے نظریے کو درست نہیں مانتے جو تغیر کو غیر حقیقی بنا دے۔ اُن کے نزدیک زمان الٰہی، زمانِ خالص ہے جس میں تخلیق و تکوین کا عمل مسلسل جاری ہے اور جس کی بنا پر یہ کائنات متحرک اور مسلسل ارتقاء پذیر ہے۔ یہی قرآنی اور اسلامی تصور ہے اور اقبال اسی کے مؤید ہیں۔



۱۔تجدید فکریات اسلام، ص ۱۶۵۔۱۶۶

۲۔ایضاً، ص ۱۶۶۔۱۶۷

۳۔ایضاً، ص ۱۶۷

۴۔ایضاً

باب پنجم

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

اور

عصرِ حاضر

اقبال کا تصورِ حقیقت مطلق اور عصرِ حاضر

عصرِ حاضر سائنس کی ترقی اور عروج کا زمانہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مصداق سائنس اپنے ارتقاء کے ساتھ بڑی سرعت سے حقیقتِ مطلق کی طرف بڑھ رہی ہے۔ موجودہ دور میں بہت سوں کے لیے خدا ایک ''سکوتِ عاقل''، ''آفاقی حسن'' اور ایک ''ابدی اکائی'' کا نام ہے۔ اسے کائنات کی روح کی حیثیت دی جاتی ہے نیز اسے ایک روحیتی موجود، خالق، قوتِ ناظم اور قوتِ کاملہ کی حیثیت بھی دی جاتی ہے کہ جو ہمارے اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی تصورات کے تکملہ کا سبب بنتی ہے۔ آج سائنسی حقائق خدا کے وجود کی تصدیق کرتے ہوئے، خدا کے عقیدہ کے لیے خالص عقلی بنیاد فراہم کر رہے ہیں۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جدید سائنس نے اپنے ارتقاء کے سفر میں انسان کے لیے بے شمار مادی مسائل پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ نہایت سنگین قسم کے ذہنی اور روحانی مسائل بھی پیدا کیے ہیں۔ سائنس کی مادیت (Materialism) نے کئی لوگوں کو مابعدالطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے تشکیک میں مبتلا کر کے الحاد اور لاادریت کے دروازے بھی کھولے ہیں۔ جدید سائنس کے ظہور کے بعد اکثر اہلِ علم کے درمیان یہ رواج سا بن گیا کہ کائنات کی تعبیر خدا کے بغیر کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ فلسفہ، سائنس اور نفسیات کے میدانوں میں ہر معاملے کی ایسی توضیح پیش کرنے کی کوشش کی گئی کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی ذہن یا شعور کارفرما نہیں۔

سائنس اور مذہب کا روایتی ٹکراؤ خاص طور پر اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ جدید سائنس کا ظہور ہوا۔ سائنسی دریافتوں کے سامنے آنے کے بعد بہت سے لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ خدا کو ماننے کی ایک بہت بڑی وجہ، دوسری وجوں کے ساتھ، یہ تھی کہ اس کو مانے بغیر کائنات کی توجیہہ نہیں بنتی۔ مخالفینِ مذہب نے کہا کہ اب اس مقصد کے لیے ہم کو خدائی مفروضے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں ہم آسانی کے ساتھ پوری کائنات کی اس طرح تشریح کر سکتے ہیں کہ کسی بھی مرحلے میں خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اس طرح خدا کا خیال ان کی نظر میں ایک بے ضرورت چیز بن گیا اور جو خیال بے ضرورت ہو جائے اس کا بے بنیاد ہونا لازمی ہے۔

سائنس کی وہ کیا دریافت تھی جس میں لوگوں کو نظر آیا کہ اب خدا کی ضرورت ختم ہوگئی ہے۔ وہ خاص طور پر یہ تھا کہ سائنس نے معلوم کیا کہ کائنات کچھ خاص قوانینِ فطرت کے تابع ہے۔

قدیم زمانے کا انسان سادہ طور پر یہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے اس کا کرنے والا خدا ہے۔ مگر جدید ذرائع اور جدید طرزِ تحقیق کی روشنی میں دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ ہر واقعہ کے پیچھے ایک ایسا سبب موجود ہے جس کو تجربہ کر کے معلوم کیا

جاسکتا ہے۔ مثلاً نیوٹن کے مشاہدے میں نظر آیا کہ آسمان کے تمام ستارے اور سیارے کچھ ناقابل تغیر قوانین میں بندھے ہوئے ہیں اور انھیں کے تحت حرکت کرتے ہیں۔(۱)

نیوٹن کی میکانیات کا ایک مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابقہ یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو جائے گی اور محض قوانین حرکت کی بنا پر علم ریاضی کی مدد سے ازل سے ابد تک اس کی تمام حالتوں کی پیش بندی کی جاسکے گی۔ میکانکس کا یہی مسئلہ تھا جو مادّہ پرستوں کے لیے حکم فیصل کا کام دیتا تھا اور جس کی بنا پر وہ کسی خالق کے تصور کو غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی ہر حالت، ہر لحہ متعین ہے اور وہ اس کے مطابق خود بخود تشکیل پاتی چلی جارہی ہے۔

فطرت کے باقاعدہ قانون کی حیثیت سے یہ اصول تعطیل (Law of causation) مسلمہ طور پر سترھویں صدی میں مان لیا گیا، وہ عظیم صدی جو گلیلیو (۱۶۴۲۔۱۵۶۴) اور نیوٹن (۱۷۲۷۔۱۶۴۲) کی صدی کہی جاتی ہے اس سے پہلے دمدار ستارے (comets) کے ظہور کو بادشاہت کا خاتمہ یا کسی بڑے آدمی کی موت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ مگر اس صدی میں تجاذب کے آفاقی قانون کے تحت اس کی توجیہہ معلوم کرلی گئی۔ اور نیوٹن نے لکھا: ''اسی طرح قدرت کے دوسرے واقعات بھی میکانکی اصولوں (mechanical principles) کے تحت معلوم کرلیے جائیں گے''۔

اس طرح ایک زبردست تحریک اٹھ کھڑی ہوئی جس کا مقصد عالم مادی کو ایک مشین ثابت کرنا تھا یہ تحریک انیسویں صدی کے نصف آخر میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔(۲) اور انکار خدا پر منتج ہوئی۔ اس طرز فکر کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

> ''جب نیوٹن نے سترھویں صدی کے اواخر میں قانونِ تجاذب کا انکشاف کیا اور علمِ حرکت کی تدوین کی تو ان قوانین کا اطلاق نہ صرف روئے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ نظام شمسی کے سیاروں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو وسعت دی گئی۔ اور مشہور فرانسیسی ریاضی دان لاپلاس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس کائنات کی میکانکس ایک ہی ہوسکتی ہے اور اس میکانکس کو نیوٹن نے دریافت کرلیا ہے۔ اسکا مطلب یہ لیا گیا کہ اب اس سے آگے کسی اور کے لیے کچھ کرنا باقی نہیں ہے۔ اُنیسویں صدی میں اس میکانکس کی جڑیں اس قدر مضبوط اور وسیع ہوگئیں کہ نہ صرف طبیعی علوم میں بلکہ حیاتیاتی علوم میں بھی ان کا اطلاق کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ علومِ فلکیات، طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات میں اس غیر معمولی ترقی کی وجہ سے مادیت اور دہریت کو زبردست تقویت پہنچی اور ظاہر بین لوگوں نے یہ سمجھنا شروع کیا کہ سائنس نے مذہب کی بنیادیں کھوکھلی کردی ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں شروع سے آخر تک علت و معلول کا ایک سلسلہ کارفرما ہے جس کی بنا پر اس کی تخلیق بھی ہوئی اور تشکیل بھی ہورہی ہے۔ نہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ قیوم کی''۔(۳)

۱۔ وحید الدین خاں، مولانا، اسلام اور عصرِ حاضر، لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۲، ص ۱۳۔۱۴

۲۔ وحید الدین خاں، مولانا، عقلیاتِ اسلام، لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۲، ص ۱۱۲۔۱۱۳

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۸۱۔۱۸۲

اسی طرح ڈارون کی تحقیق نے بتایا کہ انسان کسی خاص تخلیقی حکم کے تحت وجود میں نہیں آیا بلکہ ابتدائی زمانے کے کیڑے مکوڑے عام مادی قوانین کے تحت ترقی کرتے کرتے انسان بن گئے ہیں۔ اس طرح مطالعہ اور تجربے کے بعد زمین سے لے کر آسمان تک سارے واقعات ایک معلوم نظام کے تحت ظاہر ہوتے ہوئے نظر آئے۔ جس کو قانون فطرت (Law of Nature) کا نام دیا گیا۔ قانون فطرت کا یہ عمل اس درجہ مؤثر تھا کہ اس کے بارے میں پیشگی خبر دی جا سکتی تھی۔

اس دریافت کا مطلب یہ تھا کہ جس کائنات کو ہم سمجھتے تھے کہ وہاں خدا کی کارفرمائی ہے جو کچھ مادی اور طبیعیاتی قوانین کی کارفرمائیوں کے تابع تھی جب ان قوانین کو استعمال کیا گیا اور اس کے کچھ نتائج بھی برآمد ہوئے تو انسان کا یقین اور زیادہ بڑھ گیا جرمن فلسفی کانٹ نے کہا ''مجھے مادہ مہیا کرو میں تم کو بتادوں گا کہ دنیا اس مادے سے کس طرح بنائی جاتی ہے'' ہیکل (Haekel) نے دعویٰ کیا کہ پانی، کیمیاوی اجزا اور وقت ملے تو وہ ایک انسان کی تخلیق کرسکتا ہے۔ نٹشے نے اعلان کردیا کہ ''اب خدا مر چکا ہے''۔ اس طرح یہ یقین کرلیا گیا کہ اس کائنات کا خالق اور مالک کوئی زندہ اور صاحب ذہن وارادہ ہستی نہیں ہے بلکہ کائنات از اول تا آخر ایک مادی کائنات ہے۔ کائنات کی ساری حرکتیں اور اس کے تمام مظاہر خواہ وہ ذی روح اشیاء سے متعلق ہوں یا بے روح اشیاء کے بارے میں ہوں۔ اندھے مادی عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ سائنس نے جس دنیا کو دریافت کیا اس میں کہیں اس خدا کی کارفرمائی نظر نہیں آتی تھی جو تمام مذاہب کی بنیاد ہے۔ پھر خدا کو مانا جائے۔ تو کس لیے مانا جائے۔

اگرچہ اس دریافت کے ابتدائی تمام ہیرو خدا کو ماننے والے لوگ تھے مگر دوسرے لوگوں کے سامنے جب یہ تحقیق آئی تو انھوں نے پایا کہ اس دریافت نے سرے سے خدا کے وجود ہی کو بے معنی ثابت کردیا ہے۔ کیونکہ واقعات کی توجیہ کے لیے جب خود مادی دنیا کے اندر اسباب وقوانین مل رہے ہوں تو پھر اس کے لیے مادی دنیا سے باہر ایک خدا کو فرض کرنے کی کیا ضرورت۔

انھوں نے کہا کہ جب تک دوربین نہیں بنی تھی اور ریاضیات نے ترقی نہیں کی تھی اس وقت انسان نہیں جان سکتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا ہے اور کیسے ڈوبتا ہے۔ چنانچہ اپنی لاعلمی کی وجہ سے اس نے یہ فرض کرلیا کہ کوئی خدائی طاقت ہے جو ایسا کرتی ہے۔ مگر اب فلکیات کے مطالعہ سے ثابت ہوگیا ہے کہ جذب وکشش کا ایک عالمی نظام ہے جس کے تحت سورج، چاند اور تمام ستارے اور سیارے حرکت کر رہے ہیں۔ اس لیے اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی ان دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مطالعہ کے بعد ہماری جانی پہچانی فطری طاقتوں کے عمل اور ردعمل کا نتیجہ نظر آئیں۔ گویا واقعہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہوگئی جس کے لیے پچھلے لوگوں نے ایک خدا یا مافوق الفطری طاقت کا وجود فرض کرلیا تھا۔ اگر قوس قزح گرتی

جاسکتا ہے۔ مثلاً نیوٹن کے مشاہدے میں نظر آیا کہ آسمان کے تمام ستارے اور سیارے کچھ ناقابل تغیر قوانین میں بندھے ہوئے ہیں اور انھیں کے تحت حرکت کرتے ہیں۔(۱)

نیوٹن کی میکانیات کا ایک مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابقہ یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو جائے گی اور محض قوانین حرکت کی بنا پر علم ریاضی کی مدد سے ازل سے ابد تک اس کی تمام حالتوں کی پیش بندی کی جاسکے گی۔ میکانکس کا یہی مسئلہ تھا جو مادّہ پرستوں کے لیے حکم فیصل کا کام دیتا تھا اور جس کی بنا پر وہ کسی خالق کے تصور کو غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی ہر حالت، ہر لمحہ متعین ہے اور وہ اس کے مطابق خود بخود تشکیل پاتی چلی جارہی ہے۔

فطرت کے باقاعدہ قانون کی حیثیت سے یہ اصول تعطیل (Law of causation) مسلمہ طور پر سترھویں صدی میں مان لیا گیا، وہ عظیم صدی جو گلیلیو (۱۶۴۲۔۱۵۶۴) اور نیوٹن (۱۷۲۷۔۱۶۴۲) کی صدی کہی جاتی ہے اس سے پہلے دمدار ستارے (comets) کے ظہور کو بادشاہت کا خاتمہ یا کسی بڑے آدمی کی موت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ مگر اس صدی میں تجاذب کے آفاقی قانون کے تحت اس کی توجیہہ معلوم کرلی گئی۔ اور نیوٹن نے لکھا: ''اسی طرح قدرت کے دوسرے واقعات بھی میکانکی اصولوں (mechanical principles) کے تحت معلوم کرلیے جائیں گے''۔

اس طرح ایک زبردست تحریک اٹھ کھڑی ہوئی جس کا مقصد عالم مادی کو ایک مشین ثابت کرنا تھا یہ تحریک انیسویں صدی کے نصف آخر میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔(۲) اور انکار خدا پر منتج ہوئی۔ اس طرز فکر کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

> ''جب نیوٹن نے سترھویں صدی کے اواخر میں قانونِ تجاذب کا انکشاف کیا اور علمِ حرکت کی تدوین کی تو ان قوانین کا اطلاق نہ صرف روئے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ نظام شمسی کے سیاروں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو وسعت دی گئی۔ اور مشہور فرانسیسی ریاضی دان لاپلاس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس کائنات کی میکانکس ایک ہی ہوسکتی ہے اور اس میکانکس کو نیوٹن نے دریافت کرلیا ہے۔ اسکا مطلب یہ لیا گیا کہ اب اس سے آگے کسی اور کے لیے کچھ کرنا باقی نہیں ہے۔ اُنیسویں صدی میں اس میکانکس کی جڑیں اس قدر مضبوط اور وسیع ہوگئیں کہ نہ صرف طبیعی علوم میں بلکہ حیاتیاتی علوم میں بھی ان کا اطلاق کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ علومِ فلکیات، طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات میں اس غیر معمولی ترقی کی وجہ سے مادیت اور دہریت کو زبردست تقویت پہنچی اور ظاہر بین لوگوں نے یہ سمجھنا شروع کیا کہ سائنس نے مذہب کی بنیادیں کھوکھلی کردی ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں شروع سے آخر تک علت و معلول کا ایک سلسلہ کارفرما ہے جس کی بنا پر اس کی تخلیق بھی ہوئی اور تشکیل بھی ہورہی ہے۔ نہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ قیوم کی''۔(۳)

۱۔ وحید الدین خاں، مولانا، اسلام اور عصرِ حاضر، لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۳، ص ۱۳۔۱۴

۲۔ وحید الدین خاں، مولانا، عقلیاتِ اسلام، لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۳، ص ۱۱۲۔۱۱۳

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۸۱۔۱۸۲

اسی طرح ڈارون کی تحقیق نے بتایا کہ انسان کسی خاص تخلیقی حکم کے تحت وجود میں نہیں آیا بلکہ ابتدائی زمانے کے کیڑے مکوڑے عام مادی قوانین کے تحت ترقی کرتے کرتے انسان بن گئے ہیں۔ اس طرح مطالعہ اور تجربے کے بعد زمین سے لے کر آسمان تک سارے واقعات ایک معلوم نظام کے تحت ظاہر ہوتے ہوئے نظر آئے۔ جس کو قانون فطرت (Law of Nature) کا نام دیا گیا۔ قانون فطرت کا یہ عمل اس درجہ مؤثر تھا کہ اس کے بارے میں پیشگی خبر دی جا سکتی تھی۔

اس دریافت کا مطلب یہ تھا کہ جس کائنات کو ہم سمجھتے تھے کہ وہاں خدا کی کارفرمائی ہے جو کچھ مادی اور طبیعیاتی قوانین کی کارفرمائیوں کے تابع تھی جب ان قوانین کو استعمال کیا گیا اور اس کے کچھ نتائج بھی برآمد ہوئے تو انسان کا یقین اور زیادہ بڑھ گیا جرمن فلسفی کانٹ نے کہا ''مجھے مادہ مہیا کرو میں تم کو بتادوں گا کہ دنیا اس مادے سے کس طرح بنائی جاتی ہے'' ہیکل (Haekel) نے دعویٰ کیا کہ پانی، کیمیادی اجزا اور وقت ملے تو وہ ایک انسان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ نٹشے نے اعلان کر دیا کہ ''اب خدا مر چکا ہے''۔ اس طرح یہ یقین کر لیا گیا کہ اس کائنات کا خالق اور مالک کوئی زندہ اور صاحب ذہن وارادہ ہستی نہیں ہے بلکہ کائنات از اول تا آخر ایک مادی کائنات ہے۔ کائنات کی ساری حرکتیں اور اس کے تمام مظاہر خواہ وہ ذی روح اشیاء سے متعلق ہوں یا بے روح اشیاء کے بارے میں ہوں۔ اندھے مادی عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ سائنس نے جس دنیا کو دریافت کیا اس میں کہیں اس خدا کی کارفرمائی نظر نہیں آتی تھی جو تمام مذاہب کی بنیاد ہے۔ پھر خدا کو مانا جائے۔ تو کس لیے مانا جائے۔

اگرچہ اس دریافت کے ابتدائی تمام ہیرو خدا کو ماننے والے لوگ تھے مگر دوسرے لوگوں کے سامنے جب یہ تحقیق آئی تو انھوں نے پایا کہ اس دریافت نے سرے سے خدا کے وجود ہی کو بے معنی ثابت کر دیا ہے۔ کیونکہ واقعات کی توجیہ کے لیے جب خود مادی دنیا کے اندر اسباب وقوانین مل رہے ہوں تو پھر اس کے لیے مادی دنیا سے باہر ایک خدا کو فرض کرنے کی کیا ضرورت۔

انھوں نے کہا کہ جب تک دوربین نہیں بنی تھی اور ریاضیات نے ترقی نہیں کی تھی اس وقت انسان نہیں جان سکتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا ہے اور کیسے ڈوبتا ہے۔ چنانچہ اپنی لاعلمی کی وجہ سے اس نے یہ فرض کر لیا کہ کوئی خدائی طاقت ہے جو ایسا کرتی ہے۔ مگر اب فلکیات کے مطالعہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ جذب وکشش کا ایک عالمی نظام ہے جس کے تحت سورج، چاند اور تمام ستارے اور سیارے حرکت کر رہے ہیں۔ اس لیے اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی ان دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مطالعہ کے بعد ہماری جانی پہچانی فطری طاقتوں کے عمل اور ردعمل کا نتیجہ نظر آئیں۔ گویا واقعہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہو گئی جس کے لیے پچھلے لوگوں نے ایک خدا یا مافوق الفطری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اگر قوس قزح گرتی

ہوئی بارش پر سورج کی شعاعوں کے انعطاف (Refraction) سے پیدا ہوتی ہے تو یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ وہ آسمان کے اوپر خدا کا نشان ہے۔ ہکسلے اس قسم کے واقعات پیش کرتا ہوا کس قدر یقین کے ساتھ کہتا ہے:

If events are due to natural cause, they are not

due to supernatural causes.

یعنی واقعات اگر فطری اسباب کے تحت صادر ہوتے ہیں تو وہ مافوق الفطرت اسباب کے پیدا کیے ہوئے نہیں ہوسکتے۔ اور ظاہر ہے کہ جب واقعات کے پیچھے مافوق الفطری اسباب موجود نہ ہوں تو کسی مافوق الفطرت ہستی کے وجود پر کیسے یقین کیا جاسکتا ہے۔(۱)

لہٰذا سائنس کی یہ مادیت (Materialism) اپنے مختلف مدارس فکر کے ساتھ، اس نطقۂ نظر کی حامی رہی ہے کہ اس عالم میں جو کچھ ہے، وہ سب کا سب مادی ہے اور مادہ کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس نظریہ کا دعویٰ ہے کہ یہاں صرف ایک حقیقت ہے اور وہ مادہ ہے۔ حتیٰ کہ خود انسان بھی، معروف عقیدہ کے مطابق دو چیزوں۔ جسم اور روح۔ کا مجموعہ نہیں۔ بلکہ بنیادی طور پر وہ صرف ایک ہی حقیقت رکھتا ہے اور وہ اس کا مادی جسم ہے۔

اس طرح میٹریلزم نے انکار خدا کے لیے فکری زمین مہیا کرنے کا کام انجام دیا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک حسی دنیا سے باہر کسی چیز کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔

پچھلی صدی میں جدید طبیعی سائنسوں کے وجود میں آنے کے بعد اس نقطۂ نظر نے مزید وسعت اختیار کی۔ اب سائنس کے تشریحی علم کے طور پر سائنٹیفک میٹریلزم پیدا ہوا۔ علم طبقات الارض اور حیاتیاتی ارتقاء کے نظریہ میں لوگوں نے اس کی زبردست تصدیق پائی۔ عام طور پر تسلیم کرلیا گیا کہ زندگی اور دماغ بے جان مادہ ہی کی ترقی یافتہ شکلیں ہیں۔ فزیالوجی کی ترقیات نے اس کو مزید مستحکم کیا۔ کیونکہ اس کے مطالعہ سے ثابت ہوا کہ ذہنی زندگی اور اس کی وسعت کا انحصار دماغ (Brain) کی جسامت پر ہے۔ اگرچہ اس کے بڑے بڑے وکیل مثلاً کارل واٹ (م۔۱۸۹۵) اور لڈوک بشنر (م۔۱۸۹۹) واضح طور پر ثابت نہ کرسکے کہ دماغ کی واقعی حقیقت کیا ہے، تاہم جدید طبیعی دریافتوں کے بعد عام طور پر سمجھ لیا گیا کہ سائنس نے میٹریلزم کے حق میں اپنا فیصلہ دے دیا ہے۔ سترھویں صدی سے شروع ہو کر انیسویں صدی کے آخر تک یہ کہا جاتا رہا کہ میٹریلزم جدید علمی دنیا کی فاتح ہے اور اب علمی اور منطقی طور پر مذہب کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

فکری طور پر اس میٹریلزم کے دو رُخ تھے۔ ایک یہ کہ کائنات سرتاسر ایک مادی وجود ہے، اس لیے یہاں کسی غیر مادی ہستی (مثلاً خدا) کو ماننے کا کوئی سوال نہیں۔ دوسرے یہ کہ یہاں جو واقعات ہو رہے ہیں، ان کے پیچھے معلوم مادی

۱۔ وحید الدین خاں، مولانا، اسلام اور عصر حاضر، ص ۱۴۔۱۵

اسباب ہیں، اس لیے کسی رب اور قیوم کو ماننے کی کیا ضرورت ۔میٹریلزم کا پہلا پہلو خدا کے وجود کا انکار کر رہا ہے۔ دوسرا پہلو خدا کے وجود کو ناممکن تو نہیں بتاتا، البتہ اس کے مطابق ابتدائی پیدائش کے بعد اس نظام کائنات کو خدا کی کوئی ضرورت نہیں۔ والٹیر (۱۶۹۴۔۱۷۷۸) کے الفاظ میں اگر خدا ہے تو ہماری دنیا سے اس کو وہی تعلق ہے جو ایک گھڑی سے اس کے ابتدائی بنانے والے کو۔ تاہم ہیوم (۱۷۱۱۔۱۷۷۶) نے اس ''بے جان اور بے کار'' خدا کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ اس نے ''گھڑیاں بنتے ہوئے دیکھیں تھیں مگر دنیا ئیں بنتی ہوئی نہیں دیکھیں''۔(۱) انہی خطوط پر آگے بڑھتے ہوئے کانٹ نے مابعد الطبیعیات کو ناممکن قرار دیا۔ لہٰذا جولین ہکسلے لکھتا ہے:

''جس طرح ایٹم کے ٹوٹنے سے مادہ کے بارے میں انسان کے پچھلے تمام تصورات ختم ہو گئے، اس طرح پچھلی صدی میں علم کی جو ترقی ہوئی ہے، وہ بھی ایک قسم کا علمی دھماکہ (Knowledge Explosion) ہے، جس کے بعد خدا اور مذہب کے متعلق تمام پرانے خیالات بھک سے اڑ گئے ہیں''۔(۲)

آگست کامٹے (August Comte) جو انیسویں صدی کے نصف اول کا فرانسیسی مفکر ہے، اس کے نزدیک انسان کی فکری ارتقاء کی تاریخ تین مرحلوں میں تقسیم ہے، پہلا مرحلہ الٰہیاتی مرحلہ (Theological Stage) ہے، جبکہ واقعات عالم کی توجیہہ خدائی طاقتوں کے حوالے سے کی جاتی ہے، دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعیاتی مرحلہ (MetaPhyscial Stage) ہے جس میں متعین خدا کا نام تو باقی نہیں رہتا، پھر بھی واقعات کی توجیہہ کے لیے خارجی عناصر کا حوالہ دیا جاتا ہے، تیسرا مرحلہ ثبوتی مرحلہ (Positive Stage) ہے جبکہ واقعات کی توجیہہ ایسے اسباب کے حوالے سے کی جاتی ہے جو مطالعہ اور مشاہدہ کے عام قوانین کے تحت معلوم ہوتے ہیں، بغیر اس کے کہ کسی انسانی روح، خدا یا مطلق طاقتوں کا نام لیا گیا ہو، اس فکر کی روح سے اس وقت ہم اس تیسرے فکری دور سے گزر رہے ہیں، اور اس فکر نے فلسفہ میں جو نام اختیار کیا ہے وہ منطقی ثبوتیت (Logical Positivism) ہے۔ منطقی ثبوتیت یا سائنسی تجربیت (Scientific Empiricism) اقاعدہ تحریک کی شکل میں ابھی بیسویں صدی کی دوسری چوتھائی میں شروع ہوئی، مگر ایک طرز فکر کی حیثیت سے یہ پہلے ذہنوں میں پیدا ہو چکی تھی، اس کی پشت پر ہیوم (Hume) اور مل (Mill) سے لے کر رسل (Russel) تک درجنوں ممتاز مفکرین کے نام ہیں، اور اب ساری دنیا میں اپنے تبلیغی اور تحقیقی اداروں کے ساتھ وہ موجودہ زمانے کا اہم ترین طریق فکر بن چکا ہے۔(۱)

ڈکشنری آف فلاسفی میں اس طریق فکر کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی گئی ہے۔

"EVERY KNOWLEDGE THAT IS FACTUAL IS CONNECTED WITH

۱۔ وحید الدین خاں، مولانا، عقلیات اسلام، ص ۱۱۱۔۱۱۲

۲۔ ہندوستان ٹائمز، سنڈے میگزین، ۲۳ ستمبر ۱۹۶۱ء، بحوالہ ''مذہب اور جدید چیلنج'' از وحید الدین خاں، لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۲ء، ص ۱۳

۳۔ وحید الدین خاں، مولانا، مذہب اور جدید چیلنج، ص ۱۴۔۱۶

EXPERIENCES IN SUCH A WAY THAT VERIFICATION OR DIRCT OR INDIRECT CONFIRMATION IS POSSIBLE".(1)

یعنی ہر وہ علم جو حقیقی ہے، وہ تجربات سے اس طور پر متعلق ہوتا ہے کہ اس کی جانچ، یا براہ راست یا بالواسطہ طریقہ سے اس کی تصدیق حاصل کرنا ممکن ہو، اس طرح مخالفین مذہب کے نزدیک صورت حال یہ بنتی ہے کہ ارتقاء کے عمل نے انسان کو آج جس اعلیٰ ترین مقام تک پہنچایا ہے، وہ عین اپنے طریق فکر کے اعتبار سے مذہب کی تردید ہے، کیوں کہ جدید ارتقاء یافتہ علم نے ہمیں بتایا ہے کہ حقیقت صرف وہی ہوسکتی ہے جو تجربہ اور مشاہدہ میں آتی ہو، جبکہ مذہب کی بنیاد حقیقت کے ایک ایسے تصور پر ہے جو سرے سے مشاہدے اور تجربے میں آ ہی نہیں سکتی، دوسرے لفظوں میں واقعات وحوادث کی الٰہیاتی توجیہہ ترقی یافتہ ذرائع سے ثابت نہیں ہوتی اس لیے وہ غیر حقیقی ہے۔

اس طریق فکر کے مطابق مذہب، حقیقی واقعات کی غیر حقیقی توجیہ ہے، پہلے زمانے میں انسان کا علم چونکہ بہت محدود تھا، اس لیے واقعات کی صحیح توجیہہ میں اسے کامیابی نہیں ہوئی اور اس نے مذہب کے نام سے عجیب عجیب مفروضے قائم کر لیے مگر ارتقا کے عالمگیر قانون نے آدمی کو اس اندھیرے سے نکال دیا ہے اور جدید معلومات کی روشنی میں یہ ممکن ہوگیا کہ انکل پچو عقائد پر ایمان رکھنے کے بجائے خالص تجرباتی اور مشاہداتی ذرائع سے اشیا کی حقیقت معلوم کی جائے، چنانچہ وہ تمام چیزیں جن کو پہلے مافوق الطبیعی اسباب کا نتیجہ سمجھا جاتا تھا۔ اب بالکل فری اسباب کے تحت ان کی تشریح معلوم کر لی گئی ہے، جدید طریق مطالعہ نے ہمیں بتادیا ہے کہ خدا کا وجود فرض کرنا انسان کی کوئی واقعی دریافت نہیں تھی بلکہ یہ محض دور لاعلمی کے قیاسات تھے، جو علم کی روشنی پھیلنے کے بعد خود بخود ختم ہوگئے ہیں جولین ہکسلے لکھتا ہے۔

''نیوٹن نے دکھا دیا ہے کہ کوئی خدا نہیں ہے جو سیاروں کی گردش پر حکومت کرتا ہو، لاپلاس نے اپنے مشہور نظریے سے اس بات کی تصدیق کردی ہے کہ فلکی نظام کو خدائی مفروضہ کی کوئی ضرورت نہیں، ڈارون اور پاسچر نے یہی کام حیاتیات کے میدان میں کیا ہے اور موجودہ صدی میں علم النفس کی ترقی اور تاریخی معلومات کے اضافے خدا کو اس مفروضہ مقام سے ہٹادیا ہے کہ وہ انسانی زندگی اور تاریخ کو کنٹرول کرنے والا ہے''۔(۲)

یعنی طبعیات، نفسیات اور تاریخ، تینوں علوم نے یہ ثابت کردیا ہے کہ جن واقعات کی توجیہہ کے لیے پچھلے انسان نے خدا اور دیوتا کا وجود فرض کرلیا تھا، یا مجرد طاقتوں کو ماننے لگا تھا، اس کے اسباب دوسرے تھے، مگر ناواقفیت کی وجہ سے وہ مذہب کی پراسرار اصطلاحوں میں بات کرتا رہا۔

سائنس کی ترقی اور علم کے پھیلاؤ نے اب انسان کو وہ کچھ دکھا دیا ہے جس کو پہلے اس نے دیکھا نہیں تھا، واقعات کی

1.Dictionary of Philosophy, P.285.

2.Huxley, Julian, Religion Without Revelation, New York, Oxford University Press, 1953, P.58.

جن کڑیوں کو نہ جاننے کی وجہ سے ہم سمجھ نہیں سکتے تھے کہ یہ واقعہ کیوں ہوا، وہ اب واقعات کی تمام کڑیوں کے سامنے آجانے کی وجہ سے ایک جانی بوجھی چیز بن گیا ہے، مثلاً پہلے آدمی یہ نہیں جانتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا اور کیسے ڈوبتا ہے، اس لیے اس نے سمجھ لیا کہ کوئی خدا ہے جو سورج نکالتا ہے، اور اس کو غروب کرتا ہے، اس طرح ایک مافوق الفطری طاقت کا خیال پیدا ہوا، اور جس چیز کو آدمی نہیں جانتا تھا، اس کے متعلق یہ کہہ دیا کہ یہ اسی طاقت کا کرشمہ ہے مگر اب جب کہ ہم جانتے ہیں کہ سورج کا نکلنا اور ڈوبنا اس کے گرد زمین کے گھومنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تو سورج کو نکالنے اور غروب کرنے کے لیے خدا کو ماننے کی کیا ضرورت؟ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی ان دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مطالعہ کے بعد ہماری جانی پہچانی فطری طاقتوں کے عمل اور ردعمل کا نتیجہ نظر آیا۔ گویا واقعہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہوگئی جس کے لیے پہلے لوگوں نے ایک خدا یا مافوق الفطری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اس طرح سائنسدانوں کے ان اصول کی روشنی میں، کہ واقعات اگر فطری اسباب کے تحت صادر ہوتے ہیں تو مافوق الفطری اسباب کے پیدا کیے ہوئے نہیں ہوسکتے، ملحد فلاسفہ نے اپنے تعبیری اضافہ سے ان کے اندر الحادی عناصر ڈھونڈ لیے۔ اب ایک پورا نظامِ فکر ترتیب دیا گیا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ سائنسی دریافتوں نے مذہبی صداقت کی تردید کر دی ہے اور یہ کہ کائنات کے پیچھے کسی خدائی طاقت کا وجود نہیں اور یہ کارخانہ خود بخود چند بندھے ٹکے اصولوں کے بنا پر چل رہا ہے۔

اس کے بعد نفسیات کے تحقیق سے تو اس نقطۂ نظر پر مزید یقین حاصل ہوگیا کیوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ مذہب، انسان کے اپنے لاشعور کی پیداوار ہے نہ کہ فی الواقع کسی خارجی حقیقت کا انکشاف، یعنی خدا کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ کائناتی سطح پر انسان کی ہستی کا ایک خیالی انعکاس ہے دوسری دنیا کا عقیدہ، انسان کی اپنی آرزوؤں کی ایک خوبصورت تصویر (Beautiful Idealisation of Human Wishes) سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، وحی والہام محض بچپن میں دبے ہوئے خیالات (Childhod Repressions) کا ایک غیر معمولی اظہار ہیں۔

ان تمام خیالات کی بنیاد نظریۂ لاشعور پر قائم ہے، جدید تحقیق سے معلوم ہوا کہ انسان کا ذہن دو بڑے خانوں پر منقسم ہے، ایک خانہ وہ جس کو شعور کہتے ہیں، یہ ہمارے ان افکار کا مرکز ہے جو عام طور پر ہوش وحواس کی حالت میں شعوری طور پر ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، دوسرا خانہ لاشعور ہے، اس حصۂ ذہن کے خیالات عام طور پر ہمارے علم وحافظہ کے سامنے نہیں ہوتے مگر وہ اس کی تہ میں موجود رہتے ہیں، اور غیر معمولی حالات میں یا سوتے وقت خواب میں ظاہر ہوتے ہیں، انسان کے بیشتر خیالات اسی لاشعور کے خانے میں جا کر دفن ہوجاتے ہیں، اور اس اعتبار سے ذہن کا شعوری حصہ اس کے لاشعور سے بہت کم ہے، چنانچہ دونوں کا تناسب ظاہر کرنے کے لیے سمندر کے برفانی تودہ (Iceberg) کی مثال دی جاتی

---

1. Ibid, P.163.

ہے جس کے نو حصے کیے جائیں تو آٹھ حصے پانی میں ڈوبے ہوئے ہوں گے اور صرف ایک حصہ اوپر دیکھنے والوں کو نظر آئے گا (اگرچہ یہ تناسب بھی اضافی ہے)۔(۱)

فرائڈ نے طویل تحقیق کے بعد انکشاف کیا کہ بچپن میں انسان کے لاشعور میں کچھ ایسی چیزیں بیٹھ جاتی ہیں، جو بعد میں غیر عقلی رویے کا باعث بنتی ہیں، یہی صورت مذہبی عقائد کی ہے، مثلاً دوسری دنیا اور جنت و دوزخ کا تصور دراصل ان آرزوؤں کی صدائے بازگشت ہے، جو بچپن میں آدمی کے ذہن میں پیدا ہوئیں، مگر حالات سازگار نہ ہونے کی وجہ سے پوری نہیں ہوئیں اور دب کر لاشعور میں باقی رہ گئیں، بعد کو لاشعور نے اپنی تسکین کے لیے ایک ایسی دنیا فرض کر لی جہاں وہ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کر سکے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی شخص اپنی ایک محبوب چیز کو واقعی دنیا میں نہ پا سکا ہو تو وہ نیند کی حالت میں خواب دیکھتا ہے کہ وہ اس سے ہم کنار ہو رہا ہے، اس طرح بچپن کی بہت سی باتیں جو لاشعور میں تہ نشیں ہو کر بظاہر حافظہ سے نکل گئی تھیں، وہ غیر معمولی حالات مثلاً جنون یا ہسٹریا میں یکا یک زبان پر جاری ہو گئیں تو سمجھ لیا گیا کہ یہ کوئی ماورائی طاقت ہے جو انسان کی زبان سے کلام کر رہی ہے، اسی طرح بڑے اور چھوٹے کے فرق اور (Father Complex) نے خدا اور بندے کا تصور پیدا کیا، اور جو چیز محض ایک سماجی برائی تھی، اس کو کائناتی سطح پر رکھ کر ایک نظریہ گھڑ لیا گیا، لنٹن (Ralph Linton) لکھتا ہے:۔

> ''ایک ایسے قادر مطلق کا تصور جس کے کام خواہ کتنے ہی غیر منصفانہ معلوم ہوں مگر وہ مکمل فرمانبرداری اور وفاداری ہی کے ذریعہ خوش کیا جا سکتا ہے، براہ راست سامی عائلی نظام کی پیداوار تھا، اس عائلی نظام نے مبالغہ آمیز فوق الفطری انانیت کو جنم دیا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قانون موسوی کی شکل میں انسانی زندگی اور رویہ کے ہر پہلو کے متعلق محرمات کی ایک مفصل فہرست تیار ہو گئی، محرمات کا یہ سلسلہ ان لوگوں نے گرہ میں باندھ لیا جو بچپن میں اپنے باپ کے احکام کو یاد رکھنے اور احتیاط سے ان پر عمل کرنے کے عادی ہو چکے تھے، خدا کا تصور مخصوص قسم کے سامی باپ کا پرتو ہے جس کے اختیارات اور اوصاف میں تجرد اور مبالغہ پیدا کر دیا گیا''۔(۲)

وجودِ باری تعالیٰ کا انکار کرنے والے مادیت پسند، مخصوص تاریخی حالات کو بھی اپنے استدلال کی بنیاد بناتے ہیں۔ اُن کے خیال میں قدیم زمانے میں سائنس کی دریافتوں سے پہلے سیلاب، طوفان اور بیماری وغیرہ سے بچنے کا انسان کے پاس کوئی ذریعہ نہیں تھا، وہ مستقل طور پر اپنے آپ کو غیر محفوظ زندگی میں پاتا تھا۔ اس لیے اس نے اپنی تسکین کے لیے کچھ ایسی غیر معمولی طاقتیں فرض کر لیں جن کو وہ مصیبت کے وقت پکارے اور جن سے دفعِ بلا کی امید رکھے، اسی طرح سماج کے اندر باہمی یگانگی پیدا کرنے اور ایک مرکز کے گرد لوگوں کو جوڑے رکھنے کے لیے بھی کسی چیز کی ضرورت تھی، یہ کام اس نے ایسے معبودوں سے لیا جو سارے انسانوں کے اوپر ہوں اور جن کی مرضی حاصل کرنا ہر ایک کے لیے ضروری ہو، وغیرہ وغیرہ، انسائیکلو پیڈیا آف سوشل سائنسز میں مذہب (Religion) کا مقالہ نگار لکھتا ہے:۔

۱۔ وحید الدین خاں، مذہب اور جدید چیلنج، ص۱۹

2.Ralph Linton, Tree of Culture, London, Mac Millan, 1971, P.214.

''جس طرح دوسرے اسباب مذہب کو پیدا کرنے میں اثر انداز ہوئے ہیں، اسی طرح اس میں سیاسی اور تمدنی حالات کا بھی دخل رہا ہے، خداؤں کے نام اور ان کی صفات خود بخود وقت کے نظام سلطنت کی صورت میں ڈھل گئے، خدا کو بادشاہ ماننے کا عقیدہ محض انسانی بادشاہت کی بدلی ہوئی شکل ہے، اور آسمانی بادشاہت صرف زمینی بادشاہت کا ایک چربہ ہے، نیز چونکہ بادشاہ سب سے بڑا جج بھی ہوتا تھا، اسی طرح خدا کو بھی عدالت کی کارروائیاں سپرد کر دی گئیں اور یہ عقیدہ بن گیا کہ وہ انسان کی بدی یا نیکی کے بارے میں آخری فیصلہ کرے گا، اس قسم کا عدالتی تصور جو خدا کو محاسب اور مجازی مانتا ہے، اس نے نہ صرف یہودیت میں بلکہ عیسائیت اور اسلام کے مذہبی نقطۂ نظر میں بھی مرکزی مقام حاصل کرلیا ہے''۔(۱)

اس طرح مادیت پسندوں کے نزدیک مخصوص تاریخی دور کے حالات اور ان حالات کے ساتھ انسانی ذہن کے باہمی تعامل نے وہ تصورات پیدا کیے جن کو مذہب کہا جاتا ہے۔ مذہب انسان کی پیداوار ہے جو عدم واقفیت اور خارجی قوتوں کے مقابلے میں بے سہارا ہونے کی ایک خاص حالت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جولین ہکسلے لکھتا ہے:

"RELIGION IS THE PRODUCT OF A CERTAIN TYPE OF INTERACTION BETWEEN MAN AND HIS ENVIRONMENT".(2)

یعنی مذہب نتیجہ ہے، انسان اور اس کے ماحول کے درمیان ایک خاص طرح کے تعامل کا، اب چونکہ وہ مخصوص ماحول ختم ہوگیا ہے، یا کم از کم ختم ہو رہا ہے، جو اس طرح کے تعامل کو وجود میں لانے کا ذمہ دار تھا، اس لیے اب مذہب کو زندہ رکھنے کی بھی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی، ہکسلے مزید کہتا ہے کہ خدا کا تصور اپنی افادیت کے آخری مقام پر پہنچ چکا ہے، اب وہ مزید ترقی نہیں کرسکتا مافوق الفطری طاقتیں دراصل مذہب کا بوجھ اٹھانے کے لیے انسانی ذہن نے اختراع کی تھیں، پہلے جادو پیدا ہوا، پھر روحانی تصرفات نے اس کی جگہ لی، پھر دیوتاؤں کا عقیدہ ابھرا اور اس کے بعد ایک خدا کا تصور آیا، اس طرح ارتقائی مراحل سے گزر کر مذہب اپنی آخری حد کو پہنچ کر ختم ہو چکا ہے کسی وقت یہ خدا ہماری تہذیب کے ضروری مفروضے اور مفید تخیلات تھے، مگر اب جدید ترقی یافتہ سماج میں وہ اپنی ضرورت اور افادیت کھو چکے ہیں۔(۳)

اقبال کو جدید سائنس اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جدید مغربی فلسفے کا یہی چیلنج درپیش تھا۔ اقبال نے اس چیلنج کو کھلے دِل سے قبول کیا اور ہستی باری تعالیٰ کے اثبات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنا کر اسلامی عقائد کی ترجمانی اور دفاع کا فریضہ انجام دیا۔ یوں اقبال عالمِ اسلام کے عظیم مفکر، فلسفی اور جدید علمِ کلام کے بانی قرار پاتے ہیں۔

---

1 Encyclopaedia of Social Sciences, New York 1957, Vol. 13, P. 233.

2.Huxley, Julian, Man in the Modern World London, the English Universities Press Ltd, 1965, P. 233

3.Ibid, P.131

اقبال حقیقتِ مطلق تک رسائی کے ضمن میں سائنس کی اہمیت اور خارجی علوم کی افادیت کے منکر نہیں مگر وہ مذہبی وجدان اور روحانی تجربہ کے مقابلے میں سائنس کی تنگ دامانی کے شاکی ضرور ہیں۔ وہ اپنے دور کے جدید تقاضوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے، مذہبی تجربے کو سائنسی شکل میں پیش کرنے کے حق میں تھے اسی مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے اپنے مشہورِ عالم خطبات لکھے۔ اِن خطبات کا مقصد ہی، بقول سید نذیر نیازی، ہستی باری تعالیٰ کا اثبات ہے۔(۱) اقبال نے ہستی باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے، ہر چند کہ اُس کی بنیاد اسلامی عقائد پر ہے۔ لیکن انداز عقلی اور سائنسی ہے۔ وہ خطبات کے دیباچے میں خود لکھتے ہیں:

"The Qur'an is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'. There are, however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living, as a vital process, that special type of inner experience on which religious faith ultimately rests. Moreover, the modern man, be developing habits of concrete thought-habits which Islam itself fostered at least in the earlier stages of its cultural career-has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its lability to illusion. the more genuine school of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter-day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any. fresh inspiration from modern thought and eperience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from out own. 'Your creation and resurrection, says the Qur'an, 'are like the creation and resurrection of a single soul'. A living experience of the kind of biological unity, embodied in this verse, requires to-day a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind. In the absence of such a method the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural. In these lectures, which were undertaken at the requiest of the Madras Muslim Association and delivered at Madras, Hyderabad, and Aligarh, I have tried to meet, even though partially,

۱۔ اقبال، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، مقدمہ از مترجم، ص ۱۴

this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge". (1)

''قرآن پاک وہ کتاب ہے جو فکر کی بجائے عمل پر اصرار کرتی ہے۔ تاہم کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے لیے خلقی طور پر یہ ممکن نہیں کہ وہ اس اجنبی کائنات کو ایک حیاتی عمل کے طور پر قبول کرلیں۔ یہ عمل، وہ خاص طرز کا باطنی تجربہ ہے، جس پر بالآخر مذہبی ایمان کا دارومدار ہے۔ مزید برآں جدید دور کے انسان نے ٹھوس فکر کی عادت اپنالی ہے ایسی عادت جسے خود اسلام نے اپنی ثقافتی زندگی کے کم از کم آغاز میں خود اپنے ہاں پروان چڑھایا تھا۔ اس عادت کی بناپر وہ اس تجربے کے حصول کا کم ہی اہل رہ گیا ہے جسے وہ اس لیے بھی شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ اس میں التباس کی گنجائش رہتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تصوف کے صحیح مکاتب نے اسلام میں مذہبی تجربے کے ارتقاء کی سمت کو درست کرنے اور اس کی صورت گری کے سلسلے میں نمایاں کام کیا ہے، مگر ان مکاتب کے بعد کے دور کے نمائندے جدید ذہن سے لاعلم ہونے کی بناپر اس قابل نہیں رہے کہ نئے فکر اور تجربے سے کسی قسم کی تازہ تخلیقی تحریک پاسکیں۔ وہ انھی طریقوں کو جاری رکھے ہوئے ہیں جو ان لوگوں کے لیے وضع کیے گئے تھے جن کا ثقافتی نقطہ نظر کئی اہم لحاظ سے ہمارے نقطہ نظر سے مختلف تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ ''تمہاری تخلیق اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جانا، ایک نفس واحد کی تخلیق و بعثت کی طرح ہے''۔ حیاتیاتی وحدت کا زندہ تجربہ جو اس آیت میں بیان ہوا ہے آج ایسے منہاج کا تقاضا کرتا ہے جو موجودہ دور کے ٹھوس ذہن کے لیے عضویاتی طور پر کم شدت رکھتا ہو مگر نفسیاتی لحاظ سے زیادہ موزوں ہو۔ اس طرح کے منہاج کی عدم موجودگی میں مذہبی علم کی سائنسی صورت کا مطالبہ ایک قدرتی امر ہے۔ ان خطبات میں جو مدراس کی مسلم ایسوسی ایشن کی خواہش پر لکھے گئے اور مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں پڑھے گئے، میں نے کوشش کی ہے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات اور مختلف انسانی علوم میں جدید ترین تحقیقات کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلام کے مذہبی فکر کی تشکیل نو کروں تاکہ میں۔ جزوی طور پر ہی سہی۔ اس مطالبے کو پورا کرسکوں''۔ (۲)

سائنس، الہام، کشف، مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں تشکیک کا شکار ہے، اقبال کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے خود مغربی سائنسی طرزِ استدلال ہی سے یہ ثابت کیا ہے کہ طبیعیات اور محسوسات کا علم یعنی سائنس ہی کل حقیقت نہیں بلکہ اس سے ماوراء بھی بہت سے تجربات و مشاہدات ہیں جن تک عقل پہنچنے سے قاصر ہے۔ یہ تجربات و مشاہدات مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ مذہبی تجربات ہی حقیقتِ مطلق تک رسائی کا ذریعہ ہیں۔

اقبال کا دوسرا گراں قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے، حقیقتِ مطلق کے ضمن میں، مغرب کی مادیت پسندی اور عقل اور حسی ادراک کی بیجا طرف داری اور مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے انکار جبکہ مسلم حکماء وصوفیا کے عقل و فکر اور تجربی علوم کی اہمیت کے یکسر انکار کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے دونوں کی اہمیت وافادیت پر زور دیا۔ وہ واضح طور پر ذرائع علم کی جامعیت پر زور

1.Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religions Thoughts in Islam, PP xxi - xxii

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ص ۱۱۔۱۲

دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

''مغرب کے مادی نقطۂ نظر کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مغربی حکما صرف حواس، عقل اور عملی تجربے میں اعتقاد رکھنے لگے ہیں اور صرف انھی کو علم کے سرچشمے سمجھ کر علم بالوحی اور کشف و وجدان کے سارے سلسلے کے منکر ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف مسلم حکما اور صوفیہ ہیں جو کشف اور وجدانی علم ہی کو واحد ذریعہ سمجھتے ہیں ان میں سے اگر کوئی آگے بڑھتا بھی ہے اور عقل کا بھی قائل ہو جاتا ہے تو علم بالحواس اور مشاہداتی اور تجرباتی علوم کے بارے میں بے اعتنائی کا رویہ پھر بھی قائم رہتا ہے۔ اقبال مکمل طور پر علم کے سب سرچشموں کو تسلیم کر کے ان میں سے ہر ایک کا مقام اور اس کی حد متعین کرتے ہیں۔ جامعیت کی اس کوشش میں اقبال کو مسلم حکما کی یک طرفہ حکمت اور مغربی حکما کی جز پرستی کے خلاف بیک وقت لڑنا پڑا ہے''۔(۱)

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

''اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچے میں وضاحت کر دی ہے کہ اس دور کا انسان، جس نے کائنات کی ہر شے کے متعلق سوچنے سمجھنے کی عادت ڈال لی ہے اور جس کو خود اسلام نے اس قسم کے غور و فکر کی تعلیم دی ہے، مذہب کے متعلق وہ داخلی کیفیت نہیں پیدا کر سکتا جس پر دین کا دارومدار ہوتا ہے۔ صوفیائے کرام یہ صلاحیت پیدا کر سکتے ہیں لیکن معمولی انسان میں یہ صلاحیت بہت کم ہوتی ہے۔ اس لیے اس قسم کا ذہن رکھنے والے انسانوں کا یہ مطالبہ کہ مذہب کے متعلق معلومات کو سائنٹیفک شکل میں پیش کیا جائے، بالکل قدرتی ہے اور اقبال کہتے ہیں کہ اسی مطالبے کی تکمیل کے لیے انھوں نے یہ خطبات تحریر کیے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ طبیعی سائنس کی بنیادوں میں تبدیلی ہو رہی ہے اور اس تبدیلی کے باعث وہ مادیت جو سائنس کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی، معدوم ہوتی جا رہی ہے۔ اب وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے میں ایسی ہم آہنگی محسوس کریں، جس کا اس سے قبل خیال بھی نہیں آ سکتا تھا''۔(۲)

اس طرح اقبال عالمِ انسانی اور بالخصوص امتِ مسلمہ کے لیے عقل و خرد اور سائنس کی اہمیت و افادیت کے قائل ہیں۔ (۳) اُن کے نزدیک تو:

''مذہب اپنے حتمی اصولوں کے لیے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے اور اس کی یہ ضرورت سائنسی معتقدات کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ماضی میں اس نے ایسا کیا بھی ہے۔ تاہم مذہب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ مخالف و مختلف تجربات کے مابین توافق کی تلاش نہ کرے اور اس ماحول کا جواز تلاش نہ کرے، جس میں نوعِ انسانی موجود ہے''۔(۴)

اس طرح اقبال پر لگایا جانے والا خرد دشمنی کا الزام (۵) مکمل طور پر غلط ثابت ہوتا ہے۔ یہ الزام مدعین کے التباسِ فکر و

۱۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، ''اقبال کے نظریۂ علم کے چند پہلو'' مشمولہ صحیفۂ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۳

۲۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۸۸

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

عبداللہ، سید، ڈاکٹر، ''اقبال کے نظریۂ علم کے چند پہلو'' مشمولہ صحیفۂ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۱۔۱۳

رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال کے نظامِ فکر میں سائنس کا مقام'' مشمولہ صحیفۂ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۱۶۔۴۷

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۶

۵۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، ص ۲۶۳

نظر، مطالعہ کی کمی اور افکارِ اقبال سے ناواقفیت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال فکر، عقل وخرد اور سائنس کی اہمیت کے قائل تو ہیں مگر مذہبی مفکر ہونے کے ناطے وہ ان کے دائرہ کار کی محدودیت سے بھی آگاہ ہیں۔ لہٰذا وہ کسی طور سائنس اور فلسفے کو مذہب پر فوقیت نہیں دیتے:

''مگر ایمان کی عقلی توجیہہ کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کرلیں۔ فلسفہ بلاشبہ مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے مگر جس کا جائزہ لینا جاتا ہے اس کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ خود اپنی متعین کردہ شرائط پر ہی فلسفے کا یہ حق تسلیم کرسکتا ہے۔ مذہب کا تجزیہ کرتے وقت فلسفہ، مذہب کو اپنے دائرہ بحث میں کم تر مقام پر نہیں رکھ سکتا۔ مذہب کسی ایک شعبے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ محض عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ لہٰذا مذہب کی قدر کا تعین کرتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیشِ نظر رکھنی چاہیے۔ فکر کے ترکیبی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں''۔(۱)

اقبال ہر حال میں روحانی وجدان (۲) کے قائل ہیں اُن کے نزدیک فکر اور سائنس حقیقت کا جزوی مطالعہ کرتے ہیں اور ان کا بس یہیں تک چلتا ہے جبکہ مذہبی وجدان حقیقت کا کلی مشاہدہ کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ (۳) تاہم اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد نہیں۔ یہ ایک ہی سرچشمے سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں:

''اس کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ فرض کرلیں کہ فکر اور وجدان (وحی) لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کو جزوی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک حقیقت کا لازمانی اور دوسرا زمانی پہلو پیشِ نظر رکھتا ہے۔ ایک حقیقت کی کلیت سے براہ راست شاد کام ہوتا ہے، جبکہ دوسرے کا مطمعِ نظر یہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لیے کلیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تخصیص کرتے ہوئے اس کا ادراک حاصل کرے۔ دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدیدِ قوت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا القاء ان پر کرتی ہے۔ درحقیقت، جیسا کہ برگساں نے درست طور پر کہا، وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے''۔(۴)

اقبال کے نزدیک فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقتِ مطلق سے قریب تک رکھتا ہے اور اس کے ادراک کے لیے ہمیں زیادہ گہری بصیرت عطا کرتا ہے۔ (۵) اقبال کے نزدیک تو اسلام کی عقلی بنیادوں کی تلاش کا آغاز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا۔ آپ تواتر سے یہ دعا فرمایا کرتے تھے کہ اے اللہ مجھے اشیاء کی حقیقت کا علم عطا فرما۔ (۶) اسی طرح اقبال بتاتے

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۶

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

۳۔ ایضاً

۴۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۱۶۔۱۷

۵۔ ایضاً، ص ۲۷

۶۔ ایضاً، ص ۱۷

ہیں کہ یونانی فلسفے کے برخلاف قرآن مجید میں عالمِ محسوسات کو مشاہدہ کرنے اور اس سے حقیقتِ مطلق کا پتہ چلانے کی بار بار تلقین کی گئی ہے۔ وہ اس کے ثبوت میں قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کرتے ہیں۔(۱)

مسلمانوں کے ہاں سائنس کے تجربی رویے کی اہمیت اور اس میدان میں اُن کی اولیت کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

''بے شک قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدۂ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اُجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے، مگر مقام غور تو قرآن کا تجربی رویہ ہے جس نے مسلمانوں میں واقعیت احترام مدا کیا اور یوں انھیں بالآخر عہد جدید کی سائنس کے بانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا''۔(۲)

لیکن اقبال کو شدید اختلاف ہے تو اُس سائنسی رویے سے کہ جس کے تحت فطرت کو خالص مادی شے قرار دیا جاتا ہے اور کائنات کی توجیح چند بندھے ٹکے اصولوں کی روشنی میں کی جاتی ہے۔ یہ سائنس محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے علم کی صداقت پر یقین رکھتی ہے۔ اس کے مطابق یہ کائنات کچھ ناقابلِ تغیر اصولوں میں بندھی ہوئی ہے، جن کے تحت تمام اجرامِ فلکی حرکت کر رہے ہیں۔ زمین سے لے کر آسمان تک تمام واقعات ایک اٹل نظام کے تحت وقوع پذیر ہوتے ہیں۔(۳) اس طرح یہ تصور ختم ہو جاتا ہے کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی فعال اور قادرِ مطلق خدا موجود ہے جو اسے چلا رہا ہے۔ لہٰذا یہ سائنس کائنات کی کسی روحانی توجیح کی قائل نہیں اور اسی لیے کسی مابعدالطبیعی نظام اور وجودِ باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتی۔ اقبال اسی سائنس کے دائرہ کار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''طبیعیات ایک تجربی علم ہے جو حسی تجربے کے حقائق سے بحث کرتا ہے۔ طبیعیات کا آغاز محسوس مظاہرے سے ہوتا ہے اور انہی پر اس کی انتہا ہے جن کے بغیر ماہر طبیعیات کے لیے ممکن نہیں کہ اپنے نظریات کی تصدیق کر سکے۔ وہ ناقابل ادراک موجودات مثلاً ایٹم وغیرہ کو مفروضے کے طور پر قبول کر سکتا ہے۔ مگر وہ ایسا اسی وقت کرتا ہے جب حسی تجربے کو واضح کرنے کے لیے اُس کے پاس دوسرا کوئی راستہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے، یعنی وہ دنیا جو ہمارے حواس سے منکشف ہوتی ہے''۔(۴)

سائنس کے دائرہ کار کی وضاحت کے بعد اقبال سوال اُٹھاتے ہیں کہ:

''حقیقت تک رسائی کا راستہ جو حواس کا مرہون منت ہے کیا اُس حقیقت مطلق تک پہنچتا ہے جو لازمی طور پر مذہب کی

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۲۔۳۰

۲۔ ایضاً، ص ۳۰

۳۔ قانونِ فطرت (Law of Nature)

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۵۰۔۵۱

حقیقت مطلق سے مختلف ہے۔ کیا فطری علوم آخرش مادیت سے وابستگی رکھتے ہیں؟''۔(۱)

اقبال اس اہم سوال کا جواب یوں دیتے ہیں:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریت قابل اعتماد علم کی تشکیل کرتے ہیں کیونکہ وہ قابل تصدیق ہیں اور ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم فطرت کے بارے میں پیش گوئی کر سکیں اور اسے قابو میں رکھ سکیں۔ مگر ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد منظم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جزوی مطالعت کا ایک مجموعہ ہے ایک کلی تجربے کے جزوی مطالعات جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر نہیں آتے۔ فطری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور ذہن سے ہے لیکن جونہی آپ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مادہ زندگی اور ذہن کس طرح آپس میں متعلق ہیں تو آپ کو ان علوم کے جزوی رویوں کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات پر یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقتاً ان علوم کی حیثیت فطرت کے مردہ جسم پر منڈلانے والی گدھوں کی سی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکی ہیں۔ سائنس کے موضوع کے طور پر فطرت ایک معنوی سی بات بن جاتی ہے۔ اس تصنع کی وجہ وہ انتخابی عمل ہے جو سائنس کو اپنے نتائج میں حتمیت حاصل کرنے کی خاطر اپنانا پڑتا ہے۔ جس لمحے آپ سائنس کے موضوع کو مکمل انسانی تجربے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں وہ اپنا ایک بالکل مختلف کردار ظاہر کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، کو حقیقت کے کسی جزوی نقطہ نظر سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں سچے ہیں تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہٰذا علم کی تشکیل میں جو تصورات ہم کام میں لاتے ہیں وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق کسی تجربے کی مخصوص سطح کی مناسبت سے اضافی ہوتا ہے''۔(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک سائنس کا تعلق ظاہری مادی دنیا سے ہے۔ وہ حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر پیش نہیں کرتی بلکہ اس ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے بحث کرتی اور محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے تجربی علم پر اعتبار کرتی ہے۔ سائنس مادہ، حیات اور ذہن سے متعلق تین علوم یعنی طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات پر مشتمل ہے۔ اس سے اس کے محدود ہونے کا اندازہ لگایا جا سکتا۔ اقبال کے نزدیک سائنس کے برعکس مذہب، حقیقت کا ادراک ایک وحدت کے طور پر کرتا ہے۔ لہٰذا حقیقتِ مطلق کا کلی ادراک مذہبی وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے:

''اس میں شک نہیں کہ علم الٰہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ، تاریخی اعتبار سے اس مقصد کے لیے کیے گئے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک امر لازم تصور کرتا ہے حقیقت مطلقہ کے علم کے حصول میں انسانی تجربے کے تمام پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے۔ جس حقیقت کی

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۶۰

۲۔ ایضاً، ص ۶۰۔ ۶۱

علامات انسان کے ظاہر اور باطن میں منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے سابقہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے، تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ قرآن کے مطالعہ فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گہرا تعلق ہے۔ فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتے وقت غلبہ محض کے بجائے اس مقصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے کہ روحانی زندگی اعلیٰ مدارج کمال کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہٰذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے ادراک بالحواس کے پہلو بہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فواد کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہیے''۔(۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ باطنی وجدان کے ذریعے ہم حقیقت سے رابطہ قائم کر سکتے ہیں اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی اتنا ہی ٹھوس اور یقینی ہوتا ہے جتنا کہ کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ یقینی ہو سکتا ہے:

''قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانا روم کے خوب صورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستنیر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے۔ اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتیں۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پر اسرار طاقت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریق ہے جس میں 'عضویاتی مفہوم میں' حس کا کوئی دخل نہیں''۔(۲)

اقبال مذہبی وجدان کو صوفیانہ شعور سے تعبیر کرتے ہوئے اس تجربے کی ثقاہت پر زور دیتے ہیں:

''لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے''۔(۳)

اقبال مزید لکھتے ہیں کہ:

''چنانچہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور وقیع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔ اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ حسی ادراک پر انحصار نہیں رکھتا۔ اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کو متشخص کرنے والی عضوی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کی جائے''۔(۴)

یوں اقبال نے صوفیانہ تجربہ (وجدان=مذہبی مشاہدہ=روحانی واردات) کی وقعت، حقیقت اور ثروت واضح کر کے

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص۳۱

۲۔ ایضاً، ص۳۱۔۳۲

۳۔ ایضاً، ص۳۲

۴۔ ایضاً، ص۳۹

دراصل مابعدالطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور مغرب کی بے خدا سائنس اور فلسفہ کا مسکت جواب دیا ہے اور اس طرح انھوں نے نہ صرف اسلامی تصوف کی حقیقت اور اہمیت واضح کی بلکہ جدید علمِ کلام کی بنیاد بھی رکھ دی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ سائنس کا سروکار صرف مادیت، حواس، فکر، عملی تجربے اور اس معلوم دنیا سے ہے۔ وہ میکانکیت کی قائل ہے۔ سائنس حسی تجربے کے ذریعے حاصل ہونے والے علم ہی کو معتبر سمجھتی ہے، اس لیے وہ کشف اور وجدان کی منکر ہے اور کشف اور وجدان کے انکار ہی کی بنیاد پر وجودِ باری تعالیٰ کا بھی انکار کرتی ہے۔ مذہبی اور جمالیاتی مشاہدات، سائنس کے دائرہ بحث ہی سے خارج ہیں، لہٰذا وہ حقیقتِ مطلق کا ادراک کرنے سے قاصر ہے:

''طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے یعنی وہ دنیا جو ہمارے حواس سے منکشف ہوتی ہے۔ اس کے مطالعہ سے ذہنی عوامل اور اسی طرح مذہبی اور جمالیاتی مشاہدات بھی متعلق ہوتے ہیں لیکن یہ اُس کے دائرہ بحث میں شامل نہیں ہوتے کیونکہ یہ دائرہ بحث مادی دنیا یعنی اشیائے مدرکہ کی کائنات تک محدود ہے۔ مگر جب میں آپ سے یہ کہوں کہ آپ مادی دنیا میں کن چیزوں کا ادراک کرتے ہیں تو یقینی طور پر آپ اپنے اردگرد کی معروف اشیاء کا حوالہ دیں گے مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، کرسی، میز وغیرہ۔ جب میں پھر آپ سے پوچھوں کہ آپ حقیقتاً ان اشیاء کی کس بات کا ادراک کرتے ہیں تو آپ کا جواب ہوگا کہ ان اشیاء کی صفات کا۔ اب یہ واضح ہے اس طرح کے سوال کے جواب میں ہم اپنے حسی انکشافات کی توجیہہ کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ تعبیر شے اور اس کی صفات کے درمیان امتیاز پر مشتمل ہے جو دراصل ایک مادی نظریہ ہے۔ یعنی مدلولات حواس کیا ہے۔ ادراک کرنے والے ذہن سے ان کا کیا تعلق ہے اور ان کی بنیادی وجوہات کیا ہیں''۔(۱)

اقبال مزید بتاتے ہیں کہ:

''فطرت کو خالص مادی سمجھنے کا سائنسی رویہ نیوٹن کے اس نظریہ سے متعلق ہے جس کے مطابق مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء رکھی ہیں۔ سائنس کے اس رویے سے یقینی طور پر اس کی ترقی کی رفتار تیز ہوئی ہے مگر تجربے کی وحدت کی دو مخالف خانوں ذہن اور مادہ میں تقسیم نے اب اسے اپنی داخلی مشکلات کے تحت مجبور کر دیا ہے کہ اس مسئلے پر دوبارہ غور کرے جسے اس نے شروع میں مکمل طور پر نظر انداز کر دیا تھا''۔(۲)

سائنس کے اسی رویے سے مادیت پرستوں نے خدا کی ہستی کے بارے میں یہ استدلال قائم کر لیا کہ ایک غیر مادی خدا مادی اشیاء کو پیدا نہیں کر سکتا، اور مکان چونکہ ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء پڑی ہیں اور یہ سب کچھ غیر متغیر مادے پر مشتمل ہے، اس لیے ان کا کوئی خالق نہیں اس طرح بے خدا سائنس وجود میں آئی اور اس بے خدا سائنس نے اس عقیدے کو فروغ دیا کہ معیاری فلسفہ وہی ہے جس میں خدا بطورِ حقیقت موجود نہ ہو؛ بقول ڈاکٹر محمد رفیع الدین:

''جب اندلسی مسلمانوں کے سیاسی حالات نے پلٹا کھایا اور وہ اندلس سے نکلنے پر مجبور ہوئے تو سائنس یورپ کے ان

۱۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۵۱

۲۔ ایضاً، ص ۵۳

لوگوں کے ہاتھ آئی جو۔ جدید عیسائیت کے پیروکار تھے۔ چونکہ ان لوگوں نے نادانی سے فرض کرلیا تھا کہ دین اور دنیا دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک پاک اور مقدس اور دوسری ناپاک اور غیر مقدس۔ لہٰذا انھوں نے سمجھا کہ کائنات کے مشاہداتی علم کو جسے سائنس کہا جاتا ہے، خدا سے کوئی تعلق نہیں۔ سائنس اور سائنس دانوں نے کلیسا کی گہری اور آشکار دشمنی نے اس فرضی عقیدہ کے لیے مزید ثبوت بہم پہنچایا اور کلیسا اور ریاست کے افتراق نے جو دونوں کے شدید اور طویل جھگڑوں کے بعد ایک اٹل حقیقت کے طور پر رونما ہوا تھا۔ اس عقیدہ کو مزید تقویت پہنچائی اور اس کے لیے راستہ صاف کیا۔ لہٰذا اس عقیدہ نے جامہ عمل پہنا اور سائنس سے خدا کا نام خارج کردیا گیا یہ کلیتِ وجود میں تفریق پیدا کرنے اور حقیقت کائنات کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کی ایک نامعقول اور افسوسناک جسارت تھی جس کے پیچھے کوئی عقلی، علمی یا سائنسی دلیل یا شہادت موجود نہ تھی۔ تاہم سائنس کی بے خدائیت کا عقیدہ جو اس طرح عیسائیت کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ عیسائی مغرب کی دنیا میں جڑ پکڑ گیا۔ ظاہر بات ہے کہ سائنس میں اس عقیدہ کے جاگزیں ہونے کے بعد کوئی ایسے سائنسی نظریات پیدا نہ ہو سکتے تھے جو اس سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ لہٰذا ایسے سائنسی نظریات وجود میں آنے لگے۔ جو دراصل اسی کی پیداوار تھے لیکن جن کو آسانی سے اس کا ثبوت سمجھا جا سکتا تھا۔ ایسے سائنسی نظریات میں ہم انیسویں صدی کی طبقاتی مادیت اور میکانیت اور ڈارون کے مادی اور میکانکی نظریہ ارتقا کو شمار کر سکتے ہیں جنھوں نے اس خیال کو بظاہر ایک سائنسی حقیقت کا درجہ دیا کہ قدرت میں کوئی تخلیق یا راہ نما قوت کارفرما نہیں اور خدا کا عقیدہ مظاہر قدرت کی تشریح کرنے لیے غیر ضروری ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ رفتہ رفتہ بھول گئے کہ سائنس کی بے خدائیت درحقیقت ایک مذہبی عقیدہ ہے جس کو عیسائیت نے جنم دیا تھا''۔(۱)

سائنس کے جدید نظریات نے اس مادیت کا خاتمہ کردیا ہے۔ اقبال اس حقیقت سے آگاہ تھے:

''ہمارے اپنے عہد میں وائٹ ہیڈ ایک ممتاز ماہر ریاضی اور سائنس دان ہے جس نے حتمی طور پر یہ واضح کیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ کاملاً ناقابلِ قبول ہے''۔(۲)

اقبال مزید بتاتے ہیں کہ:

''ممتاز ماہرِ طبیعیات آئن سٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرخچے اڑا دیے ہیں''۔(۳)

وہ نظریہ اضافیت کے فلسفیانہ پہلو پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''آئن سٹائن کے مطابق کائنات غیر محدود مکان میں کسی جزیرے کی طرح نہیں یہ متناہی مگر غیر محدود ہے۔ اس سے ماورا امکانِ محض کا کوئی وجود نہیں۔ مادہ کی عدم موجودگی میں کائنات ایک نقطہ میں سمٹ جائے گی''۔(۴)

نظریہ اضافیت نے مادیت کا خاتمہ کردیا ہے۔ اس ضمن میں معروف سائنسدان اور اقبال شناس ڈاکٹر رضی الدین

۱۔ محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء، ص ۲۳۲

۲۔ تجدید فکریاتِ اسلام، ص ۵۲

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۵۷

صدیقی لکھتے ہیں:

''نظریہ اضافیت اور کوانٹم نظریہ نے ثابت کردیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ایک ہی شے کبھی ذرے کے خواص کا اظہار کرتی ہے اور کبھی موج کے خواص کا مادہ اور توانائی (انرجی) میں کوئی اصلی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کردیا ہے اور مادہ پرستوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال کہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیا کو کس طرح پیدا کرسکتا ہے،اب باقی نہیں رہا کیونکہ اب مادہ اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہی شے کے دو مختلف بہروپ ہیں۔قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے''اللہ نور السموات والارض'' یعنی اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے''۔(۱)

علامہ اقبال نظریہ اضافیت کے اس پہلو سے پوری طرح آگاہ تھے،لہٰذا وہ فرماتے ہیں:

''یہ فطرت کی موضوعیت کو مسترد نہیں کرتا۔بلکہ وہ اس سادہ تصور کو مسترد کرتا ہے کہ جو ہر مکان میں واقع ہے اس نقطۂ نظر نے قدیم طبیعیات کے نظریۂ مادیت کو جنم دیا تھا۔جو ہر جدید اضافی طبیعیات میں تغیر پذیر حالتوں کے ساتھ کوئی جامد شے نہیں بلکہ باہم دگر مربوط واقعات کا ایک نظام ہے''۔(۲)

اس طرح،سائنس کے جدید نظریات کی روشنی میں اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

''طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہوگئی ہے جس کی بنا پر اس کے لیے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہوگیا ہے۔اب چونکہ اشیاء موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب ناقابل ادراک شے یعنی مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہیولیٰ متشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں''۔(۳)

اس طرح اقبال کے خیال میں جدید سائنس بالخصوص نظریۂ اضافیت نے یہ ثابت کردیا ہے کہ کائنات کی ہر چیز میں دوئی موجود ہے۔ایک ہی شے کہیں تو ذرے کی خاصیتوں کا اظہار کرتی ہے تو کہیں موج کے خواص کا۔مادے کو توانائی اور توانائی کو مادے میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں۔اس طرح نیوٹن کے مطلق زمان و مکان اور قانونِ فطرت کی روشنی میں تشکیل پانے والی مادیت کا خاتمہ کرنے میں جدید سائنس نے اہم کردار ادا کیا ہے(۴)

نیوٹن نے مطلق زمان و مکان اور فطری قوانین کے شکنجے میں جکڑی ہوئی کائنات کے جو تصورات پیش کیے تھے،اُن پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقمطراز ہیں:

''نیوٹن کے تصور کی بنیادیں ایک عالمگیر اثیر پر رکھی گئی تھیں کیونکہ اس کے میکانیات کا دارومدار ایسے مقاموں پر ہے جو مطلق طور پر ساکن ثابت ہوں۔اگر اثیر موجود نہ ہو تو فضا میں ہم کو کوئی ثابت نقطے کہیں حاصل نہیں ہوسکتے۔زمین اور سیارے

۱۔رضی الدین صدیقی،ڈاکٹر،''اقبال کے نظامِ فکر میں سائنس کا مقام''مشمولہ صحیفۂ اقبال،مرتبہ یونس جاوید،ص۲۰

۲۔تجدید فکریات اسلام ص۵۷

۳۔ایضاً ص۵۲

۴۔تجدید فکریات اسلام،ص۶۶

سورج کے گرد حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتاریں ۳ سے لے کر ۳۰ میل فی ثانیہ تک بدلتی ہیں۔ خود سورج، ستارے اور سحاب بھی ہزاروں میل کی رفتاروں سے متحرک ہیں۔ غرض کہ ساری فضا میں کوئی جسم ایسا ہم کو معلوم نہیں ہے جو ثابت ہو اس لیے فضا میں کسی نقطے کا معتین کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ لیکن نیوٹن کے اصول حرکت کے لیے کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناگزیر تھا جو مطلق طور پر ساکن ہو اور جس کے ذریعے اشیاء کے مقاموں اور رفتاروں کا تعین کیا جاسکے۔ چونکہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا بالکل ساکن جسم معلوم نہیں ہے اس لیے نیوٹن نے اثیر اور مطلق فضا کا تصور پیش کیا''۔(۱)

نیوٹن کے انہی تصورات کی بنا پر مادہ پرستوں اور دہریوں نے یہ استدلال قائم کرلیا کہ کائنات کا نظام خود بخود چل رہا ہے اور اس کے پیچھے کسی خالق اور ناظم کا ہاتھ نہیں، کیونکہ ایک غیر مادی خالق، مادی اشیاء کو کیونکر پیدا کرسکتا ہے۔ انھی اصولوں کی روشنی میں مغربی فلاسفہ نے یہ باور کرانے کی کوشش کی حقیقتِ مطلقہ کی حیثیت ایک افسانے سے زیادہ نہیں اور کسی بھی قسم کا مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہوسکتا۔ مگر اقبال بتاتے ہیں کہ جدید سائنس نے اس مادیت کا خاتمہ کردیا ہے:

''آئن سٹائن کے خیال میں مکان ایک حقیقت ہے مگر اس کائنات کا مشاہدہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے۔ وہ نیوٹن کے مکان مطلق کے تصور کو مسترد کرتا ہے۔ مشاہدہ کیا جانے والا معروض تغیر پذیر ہے۔ یہ مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے۔ اس کی کیت، شکل اور حجم میں مشاہدہ کرنے والے کی حالت، رفتار اور ماہیت کے مطابق تغیر آتا جائے گا۔ حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں۔ لہٰذا قدیم طبیعیات کے نظریے کے مطابق خود مختار مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں''۔(۲)

نیز وہ بتاتے ہیں کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے نظریۂ اضافیت کو جس شکل میں پیش کیا ہے اُس کے مطابق بھی تصورِ مادہ کی جگہ اب مکمل طور پر تصورِ وجودِ نامی نے لے لی ہے۔(۳)

نیوٹن مکان کی طرح زمان کو بھی مطلق خارجی وجود قرار دیتا ہے جو کسی مشاہد یا متحرک شے پر منحصر نہیں اس تصور سے بھی ایک بندھی ٹکی اور خود مختار کائنات کا منظر اُبھرتا ہے جو بغیر کسی خالق و مالک اور بغیر مشیتِ ایزدی کے آگے بڑھ رہی ہے۔ اقبال اپنے اساسی اسلامی وجدان کی بناء پر ذاتِ باری کی مشیتِ مطلقہ، قدرتِ کاملہ، خالقیت اور تخلیقِ مسلسل (۴) کے قائل ہیں، لہٰذا اُن کے نزدیک:

''زماں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی لکیر کی طرح ہے جو کھینچی جارہی ہو، جو کھلے امکانات کو وقوعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۸

۲۔ تجدیدِ فکریاتِ اسلام ص ۵۷

۳۔ ایضاً، ص ۵۷

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''صفات باری تعالیٰ'' کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

قرآنی نقطۂ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشوو ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنایا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے''۔(۱)

لہٰذا اقبال، نیوٹن کے زمان کے خارجی وجودِ مطلق ہونے کے تصور پر طنز کرتے ہیں:

''ہمارے زمانے میں نیوٹن نے زمان کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے۔ اس بیان میں جو ندی کی تشبیہ پوشیدہ ہے اس بنا پر نیوٹن کے معروضی نقطۂ نظر پر شدید تنقید کی جا سکتی ہے۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ زن ہونے پر اثر پذیر ہوتی ہے اور کس طرح وہ ان اشیاء سے مختلف ہے جو اس بہاؤ میں شریک نہیں ہیں۔ اور اگر زماں کو ندی قیاس کریں تو ہم زمان کے آغاز، انجام اور اس کی حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اسکے علاوہ اگر بہاؤ، حرکت یا مرور ہی زمان کی ماہیت کے بیے حتی لفظ ہیں تو پھر زمان کا ایک دوسرا زماں بھی ہو گا جس میں پہلے زماں نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زماں کا بھی ایک اور زماں ہوگا۔ یوں یہ سلسلہ لاانتہا تک چلا جائے گا''۔(۲)

اور ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ زماں کی ماہیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشاف کے مطابق مادہ تسلسل سے محروم ہے۔(۳) اقبال بھی زمانِ الٰہی کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے ہیں:

''خودیٔ مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے''۔(۴)

مزید فرماتے ہیں:

''خدا کی لامحدود قوت و ثروت لاتعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی 'ابدیت' میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے تواتر تغیر اور دوسری طرف وہ 'زمان متسلسل' میں رہتی ہے جس کے بارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے تواتر تغیر کا پیمانہ ہے۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

لَهُ اخْتِلَافُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۲۳:۸۰)

دن رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے''۔(۵)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۴۷

نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''جبر و قدر'' اور ''زمان و مکان'' کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۴

۳۔ ایضاً، ص ۹۵

۴۔ ایضاً، ص ۹۷

۵۔ ایضاً نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''زمان و مکان'' کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

لہٰذا اقبال جدید سائنس کے اُن تصورات پر خوشی کا اظہار کرتے ہیں، جن کے تحت وہ اسلامی تصورِ حقیقت کی جانب بڑھ رہی ہے۔ اس طرح یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ اقبال سائنس، فکر اور عقل و خرد کے خلاف تھے۔ اقبال تو سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے بارے میں تحقیق و جستجو کو بھی ایک قسم کی عبادت قرار دیتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک فطرت کا مطالعہ ہمیں حقیقتِ مطلق سے قریب تر ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے۔

''فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے۔ فطرت کے مطالعے کے دوران ہم انائے مطلق کے ساتھ قرب و اتصال کی تلاش میں ہوتے ہیں جو عبادت کی ہی ایک دوسری قسم ہے''۔(۱)

لہٰذا جدید دور کے تقاضوں کے تحت، امتِ مسلمہ کے اقبال ضروری سمجھتے ہیں کہ جدید سائنس کے اصولوں کا توجہ سے مطالعہ کیا جائے تا کہ اِن کی روشنی میں فلسفہ کے بنیادی مسائل کو سمجھا جا سکے اور مغربی افکار کے مقابلے میں جدید مسلم علم الکلام اور اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ نو کا فریضہ بخوبی انجام دیا جا سکے:

''میرے نزدیک اسلام کے ماہرینِ الٰہیات کا یہ فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالصتاً فلسفیانہ نظریے کی از سرِ نو تشکیل کریں اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے''۔(۲)

اقبال تو دراصل سائنس کی مادیت پرستی کے خلاف ہیں کہ جس کے تحت مادہ پرست حکما خدا کی طرح مادے کو بھی ازلی اور ابدی قرار دیتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ مادہ مختلف اشکال تو اختیار کر سکتا ہے مگر یہ فنا نہیں ہوتا۔ وہ اُسے ہی سرچشمہ حیات تصور کرتے ہیں۔ سائنس دان اپنے نظریات کی بنیاد خارجی مشاہدات، حسّی تجربات اور محسوسات پر رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ حواسِ خمسہ ہی کو اوّلین ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ وہ شعور اور روح کو بھی مادیت ہی کے تابع قرار دیتے ہیں۔(۳)

اقبال اُن مادہ پرستوں کے خلاف ہیں کہ جن مادہ پرستوں کی نگاہ میں ہمارا ذہن ہماری پیدائش کے وقت اُس سلیٹ کی مانند ہوتا ہے جس پر ابھی کچھ لکھا نہ گیا ہو۔ جوں جوں ہم اردگرد کی چیزوں کو دیکھتے، سنتے، چھوتے اور سونگھتے ہیں، توں توں ہمارے دماغ پر اُس کے خواص کے محسوسات ہمارے تصورات کا سبب بنتے ہیں۔ اس لیے مادہ ہی ہماری معلومات کا اوّلین اور لازمی سرچشمہ ہے۔ مادہ پرست شعور اور عقل کو بھی مادے کی کرشمہ سازی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے عالمِ محسوسات سے ماورا اشیاء اور حقائق مثلاً روح، حیات بعد الموت، وحی والہام اور خدا ان کی رائے میں کوئی اہم اور مستقل حیثیت نہیں رکھتے۔ وہ روح کو مختلف عناصر کی خاص ترکیب اور مادے کی ترقی یافتہ صورت سمجھتے ہیں۔(۴)

اقبال اُن سائنسدانوں اور اُن کے حامی مفکرین کا رد کرتے ہیں جن کی نگاہ میں زمان و مکان تخلیقِ باری تعالیٰ کا

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۶

۲۔ ایضاً، ص ۹۱

۳۔ محمد شریف بقا، موضوعات، خطبات اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۷، ص ۱۴۷۔ ۱۴۸

۴۔ ایضاً، ص ۱۴۹

شاہکار نہیں بلکہ مادے کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ وہ سائنس کی اُس سوچ کے مخالف ہیں کہ مادہ قائم بذات شے ہے اور کائنات چند متعین اصولوں کی بنا پر رواں دواں ہے۔ مادہ مستقل وجود رکھتا ہے اور ازلی و ابدی ہے۔ کائنات اس مادے پر مشتمل ہے جو کچھ نا قابلِ تغیر اصولوں کی کارفرمادی سے آگے بڑھ رہی ہے اور اس کے پیچھے کوئی فعال اور قادرِ مطلق خدا موجود نہیں۔ لہٰذا مابعد الطبیعیات کا بھی وجود نہیں اور مذہب کے تمام عقائد بھی محض افسانہ ہیں۔ اقبال تو اُس سائنسی رویے کی مذمت کرتے ہیں جس کے تحت حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھ لیا جاتا ہے، جزوی مطالعات کو حقیقتِ اولیٰ کے ادراک کا ذریعہ سمجھ لیا جاتا ہے اور پھر حقیقت کو نہ پا کر اس کا انکار کر دیا جاتا ہے۔

اقبال نے سائنس اور فلسفے کے انہی رجحانات کا رد کیا ہے۔ انھوں نے سائنس کے قدیم اور بنیادی نظریے یعنی تصورِ مادہ کی تردید کی اور شعور، نفس، روح، الہام، وحی، کشف اور وجدان کی حقیقت واضح کرتے ہوئے مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے۔ اقبال نے حسی اور تجربی علم کی دلدادہ سائنسی مادیت پرستی اور فلسفیانہ تشکیک کے اس دور میں مذہبی صداقتوں کی حقیقت، اسلامی فکر و ایمان کو بنیاد بناتے ہوئے جدید سائنسی اور فلسفیانہ طرزِ استدلال سے ثابت کی۔ اقبال نے وجودِ باری تعالیٰ کا انکار کرنے والی سائنس اور فلسفے کو بتایا کہ حسی تجربے سے حاصل ہونے والے علم سے ماوراعلم کے ایسے ذرائع بھی موجود ہیں کہ جن کے ذریعے حقیقتِ اولیٰ کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ (۱) اقبال کے اس عظیم تجدیدی کارنامے پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

> ''اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ ان کی مفاہمتی تطبیقی جامعیت پسندی ہے، یعنی یہ کہ وہ مختلف اور متضاد نقطہ ہائے نظر میں اپنی غایتِ فکری کے حوالے سے ایک طرح کی مفاہمت پیدا کرنے کے عادی ہیں۔ وہ اسلامی اور مغربی حکمت کے مختلف نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں اور ان تنقیدات کے اندر سے اپنا ایک جامع تصور بھی مرتب کرتے ہیں جس کا رخ علوم کے لحاظ سے یک طرفہ نہیں ہوتا بلکہ ہمہ جہت ہوتا ہے اور اس میں متعدد نظریوں سے توانا حصے شامل ہو جاتے ہیں۔ اقبال کی غایتِ فکری موجودہ سائنسی تجربی دور میں اسلام اور قرآن کی فکری و ایمانی روح کا اثبات ہے لہٰذا ان کی جملہ فکری و اجتہادی جدوجہد اسی ایک منہاجِ اعلیٰ کی حقانیت کی تصدیق کے لیے ہے۔
>
> آج کے تشکیکی دور میں، مغربی افکار کی سب سے بڑی کوشش یہ ہے کہ مذہب کی بنیاد یعنی وحی والہام کی حقیقت کو سائنسی دلائل سے ختم کر دیا جائے۔ اقبال نے جو وحی والہام پر ایمان رکھتے ہیں اسی لیے متشککین کی دلیلوں کو رد کر کے، غیر معمولی جوش و خروش سے وجدانی بنیاد کا اثبات و استحکام کیا ہے''۔ (۲)

اقبال سائنس کے مادیت، جزویت، محدودیت اور غلط نگاہی کے شاکی ہیں۔ اُن کے خیال میں سائنسی علوم زندگی کے تمام حقائق اور اُن کے باہمی ربط کی اصل نوعیت کے بارے میں کوئی جامع تصور پیش نہیں کر سکتے:

> ''فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں سچے ہیں تو وہ کلی نہیں

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ''وجدان'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰

۲۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، ''اقبال کے نظریۂ علم کے چند پہلو'' مشمولہ صحیفۂ اقبال، مرتبہ۔ یونس جاوید، ص ۲

ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو'۔(۱)

اس کے برعکس دین اور مذہب، کائنات، ذاتِ باری تعالیٰ اور انسان کے آپس کے ربط و تعلق کے بارے میں ہمیں جامع تصور سے روشناس کراتے ہیں مذہب انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر جاننا چاہتا ہے۔(۲) لہٰذا اقبال کے نزدیک:

''صرف مذہب ہی، جو لازمی طور پر ایک طریق زندگی ہے، حقیقت تک پہنچنے کا سنجیدہ انداز ہے''۔(۳)

وہ مزید لکھتے ہیں کہ:

''سائنس مابعد الطبیعیات کو مکمل طور پر نظر انداز کر سکتی ہے یا 'لانگے کے الفاظ میں' اسے شاعری کی ایک صائب شکل یا نیٹشے کے الفاظ میں اسے بالغوں کا ایک ایسا کھیل قرار دے سکتی ہے جسے کھیلنے کا انھیں حق پہنچتا ہے۔ مگر ایک ماہر مذہب، جو ان اشیاء کی ترتیب و تشکیل میں اپنے ذاتی مرتبہ کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے تاکہ اپنی کوششوں کا حتمی مقصد حاصل کر لے، اس بات پر قناعت نہیں کر سکتا جس کو سائنس ایک دروغ ناگزیر کہہ دے یا محض 'جیسا کہ' سے تعبیر کر دے''۔(۴)

اس طرح اقبال، عقلِ محض کے مقابلے میں مذہبی وجدان اور صوفیانہ تجربہ کی حقیقت اور اہمیت بیان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ صوفیانہ شعور ہی کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ کا مکمل وقوف حاصل کیا جا سکتا ہے۔(۵) اور اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہوتا ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ اس کے باطنی، صوفیانہ یا مافوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے مقابلے میں اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔(۶) صوفیانہ تجربے کی حقیقت اور ثقاہت بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

''لہٰذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربے کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے''۔(۷)

وہ مزید لکھتے ہیں:

''چنانچہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور وقیع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۰

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، ص ۲۱۸

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً، ص ۳۱

۶۔ ایضاً، ص ۳۲

۷۔ ایضاً

اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ حسی ادراک پر انحصار نہیں رکھتا۔ اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کو متشخص کرنے والی عضوی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کی جائے''۔(۱)

یوں اقبال، علم بالحواس یعنی سائنس ہی کو سب کچھ سمجھنے والوں کی غلط فہمی دور کرتے ہوئے اُن پر مذہب اور صوفیانہ تجربہ یعنی تصوف کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ مذہب کا دائرہ سائنس اور فلسفے، دونوں سے وسیع تر اور بلند تر ہے۔ یہ مذہب ہے جو حقیقتِ مطلق سے قرب واتصال کی آرزو رکھتا ہے:

''مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند ہوتے ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے بارے میں عقلی نقطۂ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو تجربے کی کثرتیت کو ایک تنظیم میں لا سکے۔ وہ گویا حقیقت کو قدرے فاصلے سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا متلاشی ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ تعلق اور اتصال ہے''۔(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ ہی حقیقتِ مطلق کے ادراکِ کلی اور اس سے قرب واتصال کا معتبر ذریعہ ہے اور اسلامی تصوراس تجربے کا عملی اظہار ہے:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی نئی سطحوں کو منکشف کیا ہے۔ اس کا ادب تابندہ ہے''۔ (۳)

تاہم اقبال بتاتے ہیں کہ:

''اس کی ایسی شکل بن گئی ہے جو ایک فرسودہ مابعد الطبیعیات کے نظامِ فکر سے متشکل ہوئی ہے، جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن جدید، جسے ٹھوس اور فطرتیت پسندانہ غور کی عادت ہے، خدا کے بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے۔ اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور از کار رفتہ نو افلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں جو ایک بے نام ہستی کا متلاشی ہے''۔(۴)

اس طرح، اقبال قدیم غیر اسلامی تصوف سے تو بیزاری کا اظہار کرتے ہیں مگر یہ حقیقت عیاں ہے کہ وہ اسلام کے اعلیٰ تصوف کو حقیقتِ مطلق کے ادراکِ کلی اور اس سے قرب واتصال کا معتبر ترین ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ ادراک وقربِ ذاتِ الٰہی کے لیے علم باطن کی اہمیت، اس کی آفاقیت اور رسائی کے دِل سے قائل ہیں۔ اقبال کا یہی کارنامہ ہے کہ انہوں نے علم بالحواس اور حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھنے والی سائنس کی پروردہ مادہ پرست دنیا میں روحانیت کے چراغ روشن کیے ہیں۔ انہوں نے مادہ پرست مغربی سائنسدانوں اور فلاسفہ کے محض حسی علم اور حسی تجربے ہی کو حقیقی تسلیم کرنے اور اس کی بنیاد پر مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے انکار کا رد کیا ہے۔ انہوں نے خارجی اور حسی علم کی افادیت کو تسلیم کرتے ہوئے باطنی

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۳۹

۲۔ ایضاً، ص ۸۰

۳۔ ایضاً، ص ۱۱۱

۴۔ ایضاً

علم کو اس پر ترجیح دی ہے اور صوفیانہ تجربے کی ثروت وثقاہت کو ثابت کیا ہے اور اسے حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس سے قرب واتصال کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے وجدان کی راہ سے ذاتِ الٰہی کا اثبات کیا ہے۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ مختلف زمانوں میں مختلف قوموں کا الہامی اور صوفیانہ ادب یہ حقیقت ظاہر کرتا ہے کہ انسانی تاریخ میں مذہبی تجربات اور روحانی مشاہدات کو ہمیشہ غلبہ رہا ہے۔ اس لیے ہم انہیں محض دھوکہ کہہ کر رد نہیں کر سکتے۔(۱) اقبال بتاتے ہیں کہ صوفیانہ مشاہدہ حقیقت کے کلی ادراک کا باعث بنتا ہے۔(۲) لہٰذا:

''مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقلِ محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے''۔(۳)

اسی لیے، اقبال کے خیال میں:

''صوفیانہ واردات کیسی ہی غیر معمولی کیوں نہ ہوں وہ ایک مسلمان کے لیے مکمل طور پر طبعی اور فطری تجربہ ہیں۔''(۴)

مگر موجودہ دور میں امتِ مسلمہ کے ایک بڑے علمی حلقے میں تصوف کے خلاف ایک طوفان بپا ہے مغربی اقوام نے مسلمانوں کی روحانیت (تصوّف) سے خائف ہو کر، اس کے خلاف جو مہم چلائی تھی وہ اس میں کافی حد تک کامیاب رہی ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر خود امتِ مسلمہ میں تصوّف مخالفت پر مبنی بے شمار مضامین اور کتب وجود میں آچکی ہیں۔(۵) اور تصوف کے خلاف باقاعدہ منظم تحریکیں چل رہی ہیں۔ تصوف نام پر دوکانداریاں چمکانے اور خرافات کو فروغ دینے والے نام نہاد صوفیا کے تصوف کو تو عقل وخرد سے معمولی تعلق رکھنے والا انسان بھی حق قرار نہیں دے سکتا اور اقبال نے بھی ایسے ہی تصوف کی مخالفت کی ہے۔ لیکن ان غلط کار اور غلط نظریات رکھنے والے لوگوں کی بنا پر سارے تصوف ہی کو قابلِ مذمت گردانا اور اسے بدعت، شرک اور کفر قرار دینا کہاں کی دانشمندی ہے۔ حیرت ناک امر تو یہ ہے کہ پورے عالمِ اسلام میں تصوف کے خلاف باقاعدہ مہم جاری ہے اور مسلمانوں بالخصوص مسلم نوجوانوں کو اس سے متنفر کرنے کی بھرپور کوششیں کی جارہی ہیں۔ یہ دراصل اسلام کے روحانی نظام کے خلاف مغرب کی سازش تھی جو کامیاب ہوتی نظر آرہی ہے۔(۶) پڑھے لکھے نوجوانوں کو تصوف سے برگشتہ کر دیا گیا ہے۔ وہ تصوف کو غیر ضروری بلکہ ناجائز سمجھتے ہوئے، روحانیت کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتے اور

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۱۹

۲۔ ایضاً

نیز دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ''وجدان'' اور ''وحدۃ الوجود'' کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۱۹۰ اور ۳۵۴ تا ۳۹۶

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۶۱

۴۔ ایضاً، ص ۱۵۶

۵۔ مثلاً دیکھیے: محمد ادریس، مضامین تصوف، لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۳ء نیز عبدالرحمٰن کیلانی، شریعت وطریقت، لاہور مکتبہ السلام، ۲۰۰۱ء

۶۔ اگرچہ آج اہل مغرب خود تو روحانیت کی جانب مائل ہو رہے اور صوفیانہ واردات کو تسلیم کر رہے ہیں، دیکھیے: سلطان بشیر محمود، ماوری، اسلام آباد، دارالحکمت انٹرنیشنل، ۲۰۰۶ء

یوں وہ بھی اہلِ مغرب کی طرح خوگر پیکر محسوس بن کر رہ گئے ہیں۔ مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے ادراک کلی کی منزل تک اُن کا پہنچنا ہی مشکل دکھائی دیتا ہے، حقیقتِ مطلق سے قرب واتصال تو اس سے بعد کی منزل ہے۔ ایسے میں اقبال کا یہ تصور کہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقتِ مطلق کے کلی ادراک اور اُس سے قرب واتصال کا ذریعہ ہے، امتِ مسلمہ اور کل انسانیت کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے ذریعے تصوف پر امتِ مسلمہ کا اعتماد بحال کر کے، بے شمار روحانی فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ تصوف کی تعلیم اور پھر عملی صوفیانہ مشاہدہ کے ذریعے مسلم قوم عملی طور پر قرب واتصالِ الٰہی کی منزل پر پہنچ کر ہی خلافتِ الٰہی اور امامتِ اقوامِ عالم کا فریضہ انجام دے سکتی ہے۔

اقبال نہ صرف اسلامی افکار وتصورات میں قدیم علماء کے وارث تھے بلکہ ان کی نظر مغربی افکار وعلوم پر بھی نہایت گہری تھی۔ وہ اس کے پس منظر، اساس اور اس کی خامیوں اور کمزوریوں سے پوری طرح باخبر تھے۔ چنانچہ ایک طرف انھوں نے اصل اسلامی معتقدات وتصورات کی جمہور علماء کے انداز میں بھرپور ترجمانی کی ہے اور دوسری طرف افکار مغربی پر نہایت دور رس اور کڑی تنقید کر کے ذہنوں کو اس کے رعب اور دبدبے سے نجات دلائی (۱) اور یوں مسلمانوں کے جدید علم کلام کی بنیاد رکھنے کا گراں قدر کارنامہ انجام دیا۔ بقول ڈاکٹر سید ظفر الحسن:

> ''اسلام کے اصولوں اور جدید سائنس اور فلسفہ پر اقبال بہت گہری نظر رکھتے ہیں ان مسائل پر انھیں بھرپور اور تازہ تر معلومات حاصل ہیں۔ ایک نئے فکری نظام کی تشکیل کے لیے وہ حد درجہ صاحب فراست ہیں۔ اسلام اور فلسفہ کو قریب تر لانے پر جو قدرت انھیں حاصل ہے اس میں وہ اپنی مثال آپ ہیں اسی چیز نے انھیں اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس روایت کا ایک دفعہ پھر احیاء کریں جس کا آغاز صدیوں پہلے نظام اور اشعری جیسے علماء نے اس وقت کیا تھا جب ان کا سامنا یونانی علوم اور فلسفہ سے ہوا۔ اپنے خطبات میں جن سے انہوں نے ہمیں نوازا ہے گویا ایک نئے علم کلام کی بنیاد رکھی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ کام صرف وہی کر سکتے تھے''۔ (۲)

اقبال نے، بالخصوص خطبات میں اپنے افکار وتصورات کے ذریعے اسلامی روایت کو بنیاد بناتے ہوئے جدید فکری انداز میں الٰہیاتِ اسلامی کی تشکیل نو کا فریضہ انجام دیا اور بطریق احسن وجودِ باری تعالیٰ کے ادراک اور اثبات کے مراحل طے کیے اور جدید دور کی عقلیت پسندی، مادیت پرستی اور حسی وتجربی طرز فکر کے مقابلے میں کشف ووجدان کے راستے سے حقیقت مطلق کا اثبات کر کے حسی وتجربی اندازِ فکر کے حامل سائنسدانوں اور فلاسفہ کے انکار خدا کا بھرپور جواب دیا۔ اس اہمیت کے پیش نظر آج اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے اقبال کے اِن افکار کو سمجھنا اور انہیں آگے بڑھانا از بس ضروری ہے۔ بقول سمیع اللہ قریشی:

> ''خطبات اقبال کے وسیلے سے اسلام کی فکری روایت کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اگر سرسید اور اقبال کی اسلامی فکر کے سوتے خشک ہونے کے لیے چھوڑ دیے گئے اور مسلمانوں نے اپنے آس پاس بہنے والی ندیوں کے تازہ تر

۱۔ عبدالعزیز کمال، اقبال اور جدید علم کلام، مشمولہ: صحیفۂ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۴۴۷

۲۔ ظفر الحسن، سید، ڈاکٹر، ''خطبہ صدارت'' در خطبات اقبال، بحوالہ صحیفۂ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۳۷۳

پانیوں کو اپنے علوم وفنون اور فکر و دانش کی خاموش اور ساکن جھیل میں آنے سے روکے رکھا تو اسلام کی نشاۃ ثانیہ امید عبث ہوگی''۔(۱)

حقیقت مطلق کے ادراک و اثبات کے ضمن میں اقبال کے علمِ کلام کا ماحاصل یہ ہے کہ صوفیانہ مشاہدہ وجود رکھتا ہے اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی اتنا ہی ٹھوس، حقیقی اور وقیع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ بلکہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقت مطلق کا علم حاصل کرنے کا یقینی ذریعہ ہے۔ حواس عقلی کے ذریعے ذاتِ باری تعالیٰ کا کامل ادراک ممکن نہیں۔ صرف مذہبی وصوفیانہ مشاہدہ وتجربہ ہی ذاتِ حقیقی کے ادراکِ کلی اور اس سے قرب واتصال کی منزل تک پہنچا سکتا ہے۔ اقبال تو سائنسدان کو بھی ایک صوفی قرار دیتے ہیں:

''فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے جو دعا میں مشغول ہے''۔(۲)

اُن کے نزدیک مذہب اور سائنس کی منزلِ مقصود ایک ہے؛ یعنی حقیقتِ مطلق تک رسائی:

''سچی بات تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس اگرچہ مختلف طریق ہائے کار استعمال میں لاتے ہیں مگر وہ اپنے مقصد و مدعا میں ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقتِ مطلق تک رسائی ہے''۔(۳)

آج جب کہ سائنس، فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں حقیقتِ مطلق کے تصور پر پہلے سے زیادہ توجہ دی جا رہی ہے، اور اپنے تجربات ومشاہدات کی روشنی میں اہلِ مغرب بڑی سرعت سے اسلامی تصورِ حقیقت کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ سائنسی حقائق کے ذریعے روحانیت اُن پر آشکار ہو رہی ہے اور وہ مابعد الطبیعیات کے وجود کو تسلیم کرنے لگے ہیں؛ بقول ڈاکٹر طاہر حمید:

''جدید سائنسی تحقیقات اس امر کی تائید کرتی ہیں کہ تصوف انفس وآفاق میں وحدت کی تلاش کا ایسا ذریعہ ہے جو انسان کو انجام کار خالق حقیقی کے عرفان اور اس سے ایسے ابدی تعلق سے بہرہ ور کرتا ہے جو قرآن حکیم کے الفاظ میں فوزِ عظیم ہے۔ قرآن حکیم فطرت کے انہی بنیادی حقائق جن کا انکشاف آج کی ایٹمی فزکس کر رہی ہے کو بیان کر کے قربت الٰہی کے تصور کی اہمیت قلب وروح میں جاگزیں کرواتا ہے اور اس فکر کو فوزِ عظیم کا ضامن قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کے مشاہدہ کی اپنی ہی بیان کردہ ترتیب (۴۱-۵۳) کے مطابق قرآن حکیم درج ذیل آیات (۴) میں پہلے آفاق میں موجود ان نشانیوں کا ذکر کرتا ہے جو آج بنیادی ذراتی طبیعیات (Elementary Particle Physics) کا موضوع ہیں۔ ذرے کی ہر ممکن ذیلی سطح تک موجود اللہ کے شہود کو بیان کر کے ہمیں اس کے ادراک واستحضار کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ اس کے بعد انفسی سفر یعنی طریق تصوف کا بیان ہے اور اس ترتیب سے فوزِ عظیم کے حصول کو لاتبدیل لکلمٰت اللہ کہ کر ابدی ضمانت فراہم کر دی گئی ہے''۔(۵)

۱۔ سمیع اللہ قریشی، خطبات اقبال کا پسِ منظر، مشمولہ: صحیفۂ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۳۷۹

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۱۲

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۰

۴۔ قرآن مجید، یونس: ۶۱۔۶۴

۵۔ طاہر حمید تنولی، ڈاکٹر، ''علوم میں وحدت کی تلاش'' مشمولہ: اقبالیات، جولائی، ستمبر ۲۰۰۶، ص ۹۴

ایسے میں اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق، کہ جس کا ادراک صوفیانہ تجربہ کی راہ سے ہوتا ہے اور جس سے قرب واتصال کے لیے بھی اقبال اعلیٰ تصوف کے راستے ہی کو معتبر و مستند مانتے ہیں، اہلِ مغرب کے لیے بہتر ابلاغ کا فریضہ انجام دے سکتا ہے۔ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمان الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ نو کے کام کو آگے بڑھائیں اور کشف و وجدان اور تصوّف کی اہمیت کو سمجھیں؛ کیونکہ:

''تاریخ شاہد ہے کہ علوم وفنون کے ارتقاء میں وجدان وحدس کا جوعظیم حصّہ ہے۔ وہ صغریٰ وکبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔اس حقیقت کو بتغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر ونظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد وارادہ، اور ترتیب موضوع ومحمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور عالم وادراک کا عنوان بنے ہیں۔سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے۔اور علم وادراک کو جوان لوگوں نے حسیات وتجربہ کے محدود وتنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا، اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردعمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقراء وتجزیئے کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر واستدلال کا اشہب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان وحدس (intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق ومعارف کو پالینے میں کامیاب ہوجاتی ہیں''۔(۱)

لہٰذا آج جب کہ انسان عقل وخرد کے میدان میں پہلے سے کہیں آگے بڑھ چکا ہے اور ہر شے کا عرفان حاصل کرنے کا دعویدار ہے، ایسے میں اگر اُس کے سامنے تصوف کی حقیقت بھی رکھ دی جائے تو وہ تنقید وتجزیہ کے بعد یقیناً اس کا عرفان بھی آسانی سے حاصل کرلے گا کیونکہ آج سائنسی حقائق بھی صوفیانہ مشاہدات کی تصدیق کررہے ہیں۔(۲) لہٰذا بقول مولانا محمد حنیف ندوی:

''عرفان حقیقت ایسی چیز نہیں جس کا خارجی ارتقااور علوم وفنون کی تکمیل سے کوئی لگاؤ نہ ہو، بلکہ اس کے برعکس انسان کا علم جس قدر آفاق کے بارے میں زیادہ صحیح، استوار اور قابل اعتماد ہوگا اسی نسبت سے اس کا عرفان النفس وقلوب زیادہ واضح، زیادہ الفاظ وپیرایہ، بیان کی گرفت میں آنے والا اور زیادہ صاف ہوگا۔یوں کہیے کہ اب وقت آیا ہے کہ انسان موجودہ ترقیات کی روشنی میں روحانیت میں قدم رکھے اور اسی بھروسے، اسی اعتماد اور بصیرت کے ساتھ باطن کی طرف تحقیق وتفحص کے قدم بڑھائے جس طرح اس نے خارجی دنیا میں بڑھائے ہیں۔اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس دور میں اگر کوئی ابوطالب، کوئی حارث محاسبی اور کوئی جنید وشبلی پیدا ہوتو وہ ایسا ہوگا کہ اس کی بولی عامی بھی سمجھ سکیں گے اور اچھی طرح جان سکیں گے کہ اس عالم دروں اور دنیائے باطن کے عجائب وخوارق کا کیا عالم ہے۔یعنی ضرورت اس کی ہے کہ تصوف باطنی علوم وفنون (Sciencesinner) کی ایک شاخ قرار پائے۔اور ہمارے وہ علماء جو مادیت میں الجھے ہوئے ہیں وہ مادہ وذرہ کی تحقیق سے فارغ ہوکر علم وحقیقت کی طرف بھی مائل ہوں''۔(۳)

اقبال کا عظیم کلامی اور تجدیدی کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس تک رسائی کے ضمن میں صوفیانہ تجربہ ومشاہدہ کی حقیقت، اہمیت اور قطعیت واضح کی اور جدید فلسفیانہ انداز اور مغربی طرزِ استدلال ہی کے

۱۔محمد حنیف ندوی، عقلیات ابنِ تیمیہ، ص ۳۱۸

۲۔سلطان بشیر محمود، مادر ملی، ص ص ۹۹۔۲۱۴

۳۔محمد حنیف ندوی، سرگزشتِ غزالی، لاہور، علم وعرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء، ص ۱۹

ذریعے اسلامی فکر و ایمان کی روح کا اثبات کیا۔ فکرِ اقبال میں حسی علم کے وہ تمام جدید نتائج موجود ہیں جن سے جدید سائنسی علوم پیدا ہوئے ہیں۔ اقبال کا طرزِ استدلال سائنسی ہے، مگر وہ حقیقتِ مطلق تک وجدان کی راہ سے پہنچے ہیں۔ یوں اقبال نے علم بالحواس اور حسی تجربات کی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے بھی علم بالوحی، وجدان، کشف اور صوفیانہ تجربہ و مشاہدہ کو حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس سے قرب و اتصال کا حقیقی، قطعی اور یقینی ماخذ قرار دیا ہے۔ اقبال نے ثابت کیا ہے کہ طبیعیات اور حسی علوم ہی کل حقیقت نہیں ہیں بلکہ اِن سے ماوراء بھی بے شمار تجربات و مشاہدات ہیں۔ یوں اقبال نے عالمِ انسانی کی توجہ تصوف کے بلند ترین مظاہر کی جانب مبذول کرائی ہے۔

اقبال نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ مذہب نہ صرف ممکن ہے بلکہ موجودہ دنیا کے لیے از حد ضروری بھی ہے، کیونکہ مذہب ہی حتمی طور پر حقیقی طرزِ حیات ہے جو حقیقت کو پانے کا سنجیدہ ذریعہ ہے۔ اقبال مذہبی زندگی کو تین ادوار یعنی اعتقاد، فکر اور کشف میں تقسیم کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ تیسرے یعنی کشف کے دور میں مذہبی زندگی میں یہ اُمنگ پرورش پاتی ہے کہ وہ حقیقتِ مطلق سے براہِ راست شادکام ہو۔ (۱) اقبال اسی مرحلے کو مذہبی تجربہ یا صوفیانہ مشاہدہ و تجربہ کہتے ہیں۔ اس طرح وہ حقیقتِ مطلق کے ادراک کے لیے عقلی اور منطقی استدلال سے زیادہ تجربۂ روحانی اور وجدان پر زور دیتے ہیں۔

ہر چند کہ موجودہ دور میں سائنسی حقائق وجود باری تعالیٰ کی مزید تصدیق کر رہے ہیں۔ نظریۂ اضافیت اور نظریۂ کوانٹم نے مادیت کے قدیم نظریے کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا ہے۔ جدید طبیعیات کی تحقیقات اور دریافتوں سے ایک ایسا منظر نامہ تشکیل پاتا دکھائی دے رہا ہے جو صوفیانہ مشاہدات و تجربات سے قریب تر ہے۔ سائنس خود بخود اپنے ماننے والوں کو مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی جانب لیے جا رہی ہے، مگر علم بالحواس، حسی تجربہ اور پیکرِ محسوس کے عادی اہلِ مغرب اور ان سے مرعوب بعض اہلِ مشرق کے ذہنوں میں آج بھی اگر ایک طرف عقل اور روحانیت تو دوسری طرف مذہب اور سائنس کی جنگ جاری ہے۔ آج بھی بہت سے انسان، وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں تشکیک کا شکار ہیں۔ اگرچہ بقول اقبال جدید سائنس کے نظریات اور دریافتوں نے انسان کو سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ:

> ''کیا علت و معلول کی اسیر فطرت ہی تمام تر سچائی ہے؟ کیا حقیقتِ مطلق ہمارے شعور پر کسی اور طرف سے بھی حملہ آور نہیں ہوتی؟ کیا تسخیرِ فطرت کا خالص عقلی منہاج ہی واحد منہاج ہے''۔ (۲)

اقبال نے اِن سوالوں کا جواب، اسلامی عقائد کی روشنی میں، جدید انداز میں دیتے ہوئے اس حقیقت سے پردہ اٹھایا ہے کہ حقیقتِ مطلق کا مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے ادراک بالحواس کے پہلو بہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فواد کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہیے۔ یہ ایک باطنی وجدان اور بصیرت ہے جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے اُن گوشوں سے رابطہ ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔



۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۵

۲۔ ایضاً، ص ۲۲۰

حاصل مطالعہ

اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود، افلاطون، نوفلاطونیت، شنکر اچاریہ کی ویدانت اور ہندوؤں کے نظریہ مایہ سے اخذ شدہ ہے اور نہ ہی اتحاد اور حلول سے اس کا کوئی واسطہ ہے۔ یہ غلط فہمیاں اس کے مروجہ ترجمے pantheism کے باعث پیدا ہوئی ہیں جو حلول واتحا کا مترادف ہے اور وحدۃ الوجود کے لیے ہرگز مناسب نہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود کے مطابق سب چیزیں اللہ کا مظہر ضرور ہیں لیکن یہ سب خدا سے الگ وجود بھی رکھتی ہیں۔ کائنات میں حقیقی معنی میں صرف اور صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور وہ اللہ ہے۔ وہی حقیقتِ مطلق اور واجب الوجود ہے۔ یہ کائنات حق تعالیٰ کی ذات وصفات کی مظہر ہے۔ اِس کا وجود مستقل بالذات اور حقیقی نہیں بلکہ عطائے خداوندی ہے۔ اس کا وجود ظلی ہے جو بظاہر موجود و مشہود ہے مگر اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ بالفاظِ دیگر حقیقی وجود صرف اور صرف ذاتِ واجب تعالیٰ کا ہے جبکہ کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن ذاتِ واجب تعالیٰ کی محتاج ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے، اقبال اور ابنِ عربی اس کے مؤید ہیں اور اس کا حلول، اتحاد، ویدانت اور نوفلاطونیت سے کوئی تعلق نہیں۔ اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق پر ازاوّل تا آخر اسی وحدۃ الوجود کا پرتو صاف دکھائی دیتا ہے۔

علامہ اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں تقریباً ۱۹۰۸ تک نوفلاطونی اور ویدانتی وحدۃ الوجود کی ترجمانی کرتے دکھائی دیئے ہیں۔ اس دور میں وہ نوفلاطونیت، ویدانت، افلاطون کے نظریات اور مسلم مفکرین کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ اسی لیے اُن کے اِس دور کے افکار وخیالات پر افلاطون، فلاطینوس اور ویدانت کے اثرات نمایاں ہیں اور اُن کا تصورِ حقیقتِ مطلق بھی انہی خیالات کی ترجمانی کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اس دور میں اقبال حقیقتِ مطلق کو ''حسنِ ازلی'' سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا وجود انہیں کائنات کے ہر ذرے میں دکھائی دیتا ہے اُن کے نزدیک یہ ''حسنِ ازلی'' کائنات کے مظاہر میں عیاں بھی ہے اور نہاں بھی۔ یہ موضوعی اور معروضی دونوں عالموں میں موجود ہے۔ یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری وساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔ اُن کے خیال میں حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہی ہے اور وہ غیر متشخص ہے۔ جس میں خالق ومخلوق علت ومعلول، حرکت اور سکون کا امتیاز نہیں۔ کائنات کی حقیقت فریب نظر کے سوا کچھ نہیں۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ہمارے اپنے شعور کا ساختہ ہے۔ حقیقت میں من وتو کا سوال ہی نہیں۔ یہ خیالات واضح طور پر افلاطونی، نوفلاطونی اور ویدانتی۔ وحدۃ الوجود کا پرتو لیے ہوئے ہیں، کیونکہ مسلم صوفیائے کرام کا سب سے بڑا گروہ، جس کے سرخیل شیخ اکبر ابنِ عربی ہیں، عالم کو معدوم یا فریب نظر نہیں مانتا اس طرح اسلامی وحدۃ الوجود میں نہ تو کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی انسانی انا کی نفی کی جاتی ہے۔ ابنِ عربی اور دیگر مقتدر وجودی صوفیا وعلماء وحدۃ الوجود کے ساتھ

انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔

افلاطون، فلاطینوس اور شنکر اچاریہ کے ویدانتی، وحدۃ الوجود اور مسلم فلسفہ وصوفیا بالخصوص ابنِ عربی کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں اس واضح تفاوت کے باوجود بعض مسلم وغیر مسلم مفکرین اور مستشرقین کی طرح علامہ اقبال بھی، اس دور میں، انہیں ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ قیامِ یورپ (۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸) کے دوران میں علامہ اقبال پر اُن کے یورپی اساتذہ، جن میں مشہور مستشرقین بھی شامل تھے، کے اثرات پڑے جو وحدۃ الوجود کی اصل ویدانت اور نوفلاطونیت کو قرار دیئے ہوئے اسے حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہیں۔ یورپ میں اقبال نے اپنی تعلیمی ضروریات کے لیے، انگلستان اور جرمنی کے مغربی علماء ومفکرین کی کتب کا مطالعہ کیا۔ لہٰذا وہ وحدۃ الوجود کو انہی کی پیش کردہ تعبیر کے آئینے میں دیکھنے لگے۔ اس تعبیر کے مطابق صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خودی) موہوم یا معدوم ہے۔ اقبال کا اسلامی وجدان اسے کب گوارا کرسکتا تھا۔ لہٰذا، قیامِ یورپ ہی میں اقبال کا ذہن وحدۃ الوجود کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو چکا تھا۔ بالآخر ۱۹۱۵ میں اقبال نے اسرارِ خودی کے دیباچے میں، اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق روا رکھے بغیر، صاف لفظوں میں اس سے اپنی بیزاری کا اظہار کردیا۔ اسی بنا پر، اقبال کے ابتدائی دور میں، اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر نوفلاطونی اور ویدانتی اثرات قابلِ گرفت نہیں کیونکہ اس دور میں وہ غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق محسوس نہیں کرسکے تھے۔ جونہی انہیں اس کا احساس ہوا کہ نظریہ وحدۃ الوجود تو حلول اور اتحاد کے مترادف ہے تو وہ افلاطونی، ویدانتی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کیے بغیر اس کے سخت مخالف بن گئے۔ مذکورہ دیباچے میں وہ سری شنکر اور ابنِ عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کو مماثل قرار دیتے ہیں جو اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ابھی تک وحدۃ الوجود کو سری شنکر کی ویدانت پر ہی محمول کررہے ہیں۔ لہٰذا ۱۹۲۲ء تک وہ اس نظریے کو حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہوئے، اس کی شدید مخالفت پر کمربستہ رہے۔ اسرارِ خودی اور اس کے نتیجے میں ہونے والی قلمی معرکہ آرائی اس مخالفت کا نقطۂ عروج ہے۔

اب اقبال انسانی خودی کے اثبات واستحکام کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی ایک ''انا'' قرار دیتے ہیں اب اُن کے نزدیک خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے، ذاتِ مطلق اور انائے مطلق ہے۔ اور اب وہ خدا کو ''ابدی حسن'' سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ اب وہ خدا کو ''ابدی عزم'' خیال کرتے ہیں اور حسن کو اس کے ابتدائی مرتبہ سے گھٹا کر اسے خدا کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اس طرح علامہ اقبال کے نزدیک اب خدا ایک لامحدود ''انا'' ایک ''کائناتی خودی'' ایک ''مافوق ہستی'' ایک ''تخلیقی عزم للقوۃ'' اور ایک ''لاانتہا ممکنات رکھنے والا فرد'' ہے۔ اس انائے مطلق کی سرشت تخلیق ہے اور یہی انائے مطلق اس نظامِ عالم کی بنیاد ہے۔

''اسرارِ خودی'' کے نتیجے میں ہونے والے بحث ومباحثہ اور بعض بزرگوں سے خط وکتابت او گفتگو کے نتیجے میں،

علامہ اقبال غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کرنے لگے اور بتدریج اس کی جانب بڑھتے ہوئے بالآخر اس کے قائل ہو گئے۔

اقبال نظریۂ وحدۃ الوجود کو کچھ تحدیدات کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری کو کائنات میں جاری وساری تسلیم کرتے ہیں مگر حلول واتحاد کے قائل نہیں۔ اسلام کے مقتدر وحدۃ الوجودی صوفیا اور علما بھی اس کے قائل نہیں۔ اقبال ''انسانی انا'' کی ''انائے مطلق'' میں فنا کو ناممکن قرار دیتے ہوئے ہر صورت میں انائے انسانی کی بقا پر زور دیتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے وحدۃ الوجود میں ذاتِ باری کے علاوہ انسان بھی موجود ہے مگر اس کا وجود ظلی ہے، اصلی نہیں اور وہ قائم بالذات نہیں۔ اقبال کے نزدیک حقیقتِ اصلیہ صرف اور صرف ایک ہے اور وہ ذاتِ باری یعنی حقیقتِ مطلقہ ہے۔ کائنات اور اس کی اشیاء و مظاہر اعتباری ہیں یعنی اصل میں یہ کائنات تجلیٔ صفات یا ظہورِ ذات ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔ نفسِ انسانی یا خودی، ذاتِ مطلق کے اظہار کی ایک کیفیت ہے، لہٰذا واجب اور ممکن دو متضاد الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں۔ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو جائے تو انسانی خودی ہے۔ خودی با اعتبارِ وجود عینِ خدا ہے، لیکن با اعتبارِ ذات وہ غیر خدا ہے۔ خودی با اعتبارِ وجود عین خدا ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی خودی (انائے مقید) مطلق خودی (انائے مطلق) کا مظہر ہے، کیونکہ، اُن کے نزدیک، ذاتِ باری ایک ''انا'' ہے یعنی ''انائے مطلق'' اور انا سے اناؤں ہی کا صدور ہوتا ہے۔ اقبال کے اس تصور کو یقیناً عینیت، حلول یا اتحاد نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اقبال کے نزدیک خدا اور انسان میں بلحاظِ ذات مغائرت پائی جاتی ہے۔ یعنی بندہ لاکھ ترقی کرے مگر خدا نہیں بن سکتا۔ خدا، خدا ہے اور بندہ، بندہ ہے۔

اقبال کے خیال میں ذاتِ واجب تعالیٰ کا تصور ایک ''فرد'' اور ''انا'' یعنی ''انائے کامل'' کے طور پر کیا جانا چاہیے۔ اساسی طور پر ذاتِ واجب، عالم سے علیحدہ نہیں۔ وہ عالم میں جاری وساری بھی ہے اور اس سے ماورا بھی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں۔ سارا عالم جواہرِ فردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہر فردِ وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایغو کے مثل ہے۔ ہستیٔ حقیقت میں ایغو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ وجود کی اثاثی ایغو ہے جو انسان کی رگِ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ حقیقت وہی ہے جو اپنی حقیقت کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ انا یا خودی کا اگرچہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے انار رکھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی میں اس کی حقیقت مضمر ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کی بہ نسبت چونکہ خودی

زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الٰہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اُس کا شریک ہوسکتا ہے۔ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوسکتا کہ وہ ذاتِ واجب کی ابدیت کے زمرے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیازِ وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہوسکتی اور نہ ہی ہونی چاہیے۔ ذاتِ باری کو سمجھنے میں عقل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعینات کا عالم اس کے وجود میں نہیں آسکتا تھا۔ ذاتِ واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایغو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذاتِ باری ایغو ہے تو اس کو غیر محدود اور لامحدود کس طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ باری کا تصور غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جاسکتا۔ خود فطرت غیر محدود خلا میں واقع نہیں جیسا کہ پہلے سائنسدانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ اِن حوادث کے تعلقات ہی سے زمان ومکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں چنانچہ انسانی تصور نے اساسی ایغو کے عملِ تخلیق کی توجیہ زمان ومکان کے تصور سے کی ہے۔ زمان ومکان اسی اساسی ایغو یا ذاتِ واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان ومکان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذاتِ باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماوراء کسی زمان ومکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذاتوں (ایغو) کے ساتھ اس کے تعلق کو متعین کرسکے۔ چنانچہ ذاتِ واجب تعالیٰ مقامی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذاتِ ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عائد کرتے ہیں۔ ذاتِ واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہے۔ اس کا اظہار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے گویا ذاتِ باری کی لامحدویت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی۔

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علیحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تھوڑا بہت علم وہ حاصل کرسکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کرسکتا یا اگر کرسکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گزشتہ حادثے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تماشائی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذاتِ واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بُعد موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی ہے اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی ہے۔ ایسے تصور سے ذاتِ باری تعالیٰ اور یہ عالم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ وحدتیں بن جاتی ہیں۔ جو لامحدود مکانیت میں ایک

دوسرے کے مدِ مقابل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان ومکان اور مادہ ذاتِ واجب تعالیٰ کی تخلیقی انرجی کی توجیہہ ہے، جو ذہن نے اختراع کی ہے۔ زمان ومکان اور مادہ آزاد حقائق نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں بلکہ حیاتِ الٰہیٰ کے ظہور کی مختلف شانیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذاتِ باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرتسم کرتا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن ٹکڑوں میں اس لیے علیحدہ علیحدہ تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود حوادث کی مسلسل تخلیق پر منحصر ہے۔ اگر ذاتِ واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے تو عالم بحیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔ انائے کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو۔ لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود بطورِ انائے کامل معین اور ماورا ہے، مگر اساسی طور پر ذاتِ واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔

اس طرح وحدۃ الوجود کے حوالے سے، حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں علامہ اقبال کا جو تصور تشکیل پاتا ہے اُس کے مطابق، جس طرح توحیدی مذاہب میں ذاتِ باری تعالیٰ کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے، اسی طرح اقبال کے نزدیک اساسی طور پر ذاتِ واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ اس طرح اقبال کے ہاں ماورائیت کے ساتھ سریانیت بھی موجود ہے۔ مگر ماورائیت ایسی نہیں جس کے تحت تخلیقِ کائنات کے بعد رب کی حیثیت محض اس کے تماشائی کی سی رہ جائے اور جو عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلک عرش پر مستوی ہو۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

اور سریانیت ایسی نہیں جس سے اتحاد، حلول اور انسانی خودی کی فنائے کلی مراد ہو۔ اقبال کے ہاں جاری وساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ عالم خدا ہے یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود ومنحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق واتصال ہر ہر شے کی تخلیق ونمود کا ضامن اور متکفل ہے۔ اقبال کے ہاں جاری وساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق وآفرینش کا یہ تماشا ایسا ہے جو صرف اس کے حدود وعلم وتصور ہی کے اندر جلوہ فگن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع ومصنوع کی ہے کہ جن کو زمان ومکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفسِ شے میں داخل ونہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ وپے میں سما کر اور اندر رہ کر ایک ترتیب وپرورش کے کارِ عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

اقبال کے خیال میں، خدا ہمارے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ماوراء ہے۔ مگر اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری وساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ یعنی ذاتِ واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں جاری وساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک جاری وساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ لہٰذا ذاتِ واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اختیاری حیثیت رکھتا ہے۔

اس طرح، اقبال نے اسلامی اور مغربی مابعد الطبعیات کا یہ بڑا مسئلہ حل کر دیا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ ایک ذاتِ معین انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراء ہے یا یہ کہ وہ کائنات میں جاری وساری اور غیر معین ہے۔ اقبال کے نزدیک ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال وتصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جواہرِ فردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہر فردِ وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، ایک ایغو (انا) کے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایغو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ وجود کی اساسی ایغو ہے جو انسان کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہے۔ اب ایسی سریانیت کا یہ مطلب تو نہیں کہ حلول واتحاد لازم آ گیا اور بندہ خدا بن گیا۔ بلکہ یہ تو عین قرآنی نقطۂ نظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی توجیح فلسفیانہ ہے۔ اور پھر جیسا کہ اسلام نے حقیقتِ مطلقہ کی وحدت اور ماورائیت پر بہت زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال بھی مذہبی اعتبار سے توحید کے علمبردار اور ذاتِ باری کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ وہ حقیقتِ مطلقہ کی خودی کے قائل ہیں اور اسے ایک ''فرد'' ایک ''انا'' قرار دیتے ہیں مگر ''فردِ کامل'' اور ''انائے مطلق''۔ اس طرح اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود، کائنات اور انسان میں جاری وساری ہونے کے باوجود بطورِ ''انائے کامل'' کے معین و ماوراء ہے۔

اس طرح پروفیسر علی عباس جلالپوری کا یہ موقف کہ اقبال نے ذاتِ باری کا سریانی تصور پیش کیا ہے اور وہ اپنے فکر ونظر کے کسی دور میں بھی ماورائی نہیں تھے، درست معلوم نہیں ہوتا۔

اقبال کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ محض علم اور فکر نہیں بلکہ وجدان ہے۔ اقبال اسے وقوفِ مذہبی (Religious Experience) یا وقوفِ سری (Mystical Experience) کہتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ اسی وجدان کو قرار دیتے ہیں۔ وہ عقل، فکر، حسی ادراک، مشاہدۂ کائنات اور تجربی علم کو بھی حقیقتِ

مطلقہ کے ادراک اور اس سے تعلق قائم کرنے کا اہم ذریعہ تسلیم کرتے ہیں اور از روئے قرآن اس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن چونکہ حسی ادراک اور تعقل کے ذریعے حاصل ہونے والا علم محسوسات اور معقولات کا دستِ نگر ہے، لہٰذا اقبال اسے حقیقتِ مطلقہ سے رابطے کا بلواسطہ طریقہ تو قرار دیتے ہیں مگر اسے حقیقتِ مطلقہ کے انکشاف کے حتمی ذریعے کے طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک عرفانِ الٰہی کے حصول کا طریق وجدان ہے، جس میں کسی بیرونی مواد (حسی معنوں میں) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اقبال اس طریق کا ثبوت قرآن مجید سے فراہم کرتے ہیں اور ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ دل (قلب رفواد) کی اہمیت کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں نیز وہ صوفیانہ وجدان کی استعدادِ حصولِ علم ثابت کرنے کے لیے احادیث میں بیان شدہ ابنِ صیاد کا واقعہ بیان کرتے ہیں جس میں حضور ﷺ نے اس کا امتحان کیا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ وجدان کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی ٹھوس، حقیقی اور معتبر ہے۔ بطورِ ذریعۂ علم یہ بھی علم کا حقیقی، مفید اور اہم ذریعہ ہے اور اتنی ہی وقعت رکھتا ہے جتنی کوئی اور تجربہ۔ لہٰذا بطورِ علم اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

اقبال فکر اور وجود کی دوئی کے قائل نہیں۔ وہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت میں پیش کیے جانے والے تین روایتی دلائل؛ کونیاتی، غائی اور وجودیاتی کو اس لیے ناکام قرار دیتے ہوئے رد کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک یہ ظاہری دنیا اور باطنی دنیا اور فکر و وجود کی دوئی کے قائل ہیں۔ فکر اور وجود میں دوئی قائم کر دینے سے اور انھیں الگ الگ تصور کرنے سے فکر اور تصور میں مغائرت پیدا ہو جاتی جبکہ اقبال کے خیال میں ظاہری دنیا اور باطنی دنیا وجودِ مطلق کے دو رخ ہیں اور فکر اور وجود میں عینیت پائی جاتی ہے۔ قرآنِ پاک ظاہری تجربات و مشاہدات اور باطنی تجربات و مشاہدات دونوں کو حقیقتِ کاملہ کے نشانات سمجھتا ہے۔ لہٰذا، اقبال کے خیال میں فکر کا تعلق صرف ظاہری دنیا سے نہیں بلکہ فکر ہی بالآخر اپنی بلند سطح (وجدان) پر ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے ادراک تک لے جاتی ہے۔ تاہم اقبال فکر (فلسفہ) پر مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک مذہب ہی انسان میں وجدانی بصیرت پیدا کرتا ہے اور مذہبی وجدان ہی حقیقتِ مطلقہ سے قرب و اتصال کا ذریعہ بنتا ہے۔ فلسفہ صرف افکار و نظریات پر مشتمل ہوتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کو دور سے دیکھتا ہے جبکہ مذہبی وجدان زندہ اور حقیقی تجربہ ہے، جس سے اخروی حقیقت سے براہِ راست آگاہی اور شناسائی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح، اقبال، عالمِ انسانی کے لیے سائنس کی افادیت کے قائل ہیں مگر ساتھ ہی وہ اس کے تنگ دائرے کی وضاحت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ سائنس کا تعلق ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے ہے، لہٰذا یہ وجودِ مطلق کا کلی ادراک نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اقبال کے نزدیک حیاتیات، طبیعیات اور نفسیات کی سطح پر بھی وجودِ حقیقی تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ روحانی وجدان (باطنی تجربہ) ہے جو حقیقتِ مطلقہ سے ہمیں کلی آگاہی بخشتا ہے۔

اقبال روحانی تجربے (وجدان) کے ضمن میں اعلیٰ اسلامی تصوف کی خدمات کے معترف ہیں۔ اُن کے مطابق

جدید مغربی مفکرین اور ماہرینِ نفسیات کے برعکس اگر ہم عالم اسلام کے اصلاح شدہ اعلیٰ تصوف میں کی جانے والی علمی مساعی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم وحکمت کے ایسے قیمتی موتی ملتے ہیں جو واقعتاً روحانی تجربات کے بارے میں مثبت انداز میں روشنی ڈالتے ہیں اور مذہبی واردات ومشاہدات میں پائی جانے والی بوقلمونی اور تنوع سے آگاہ کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ سے قرب واتصال کے لیے وجدان کی ضرورت ہے جبکہ یہ وجدان حاصل کرنے کے لیے مذہبی رویہ یعنی دعا (نماز + مراقبہ + ذکر وغیرہ) درکار ہے۔ جو ادراک وفہم ہمیں فلسفے کے دائرہ میں نہیں مل سکتا، کیونکہ یہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایمانیات میں قدم رکھنے سے حاصل ہوسکتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اپنی ماہیت میں ایسی ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات وخیالات سے کہیں زیادہ قریبی وسیلے کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ وسیلہ عبادت ہے۔ عبادت آخرکار ہماری روح کی بصیرت کا باعث ہوتی ہے اور اس بصیرت سے وہ راز ہماری سمجھ میں آتے ہیں جو حقیقتِ اولیٰ کو ہم پر منکشف کرنے لگتے ہیں۔ یہ راز خالی خولی قیاسات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔ انھیں عبادت ہی کے ذریعے گرفت میں لینا ممکن ہے۔ عبادت میں ہم انائے مطلق کی بارگاہ کو کھٹکھٹاتے ہیں اور اپنا سرِ تسلیم خم کرتے ہیں۔ یوں اس بارگاہ میں ہماری پذیرائی ہونے لگتی ہے اور ہماری روح پر ایسے ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی اور طریقے سے ممکن نہیں۔ یہ راز انائے مطلق کی کُنہ کو انائے انسانی پر منکشف کرنے لگتے ہیں۔

اقبال حقیقتِ مطلقہ کے وجدان کا آغاز انسان کی اپنی ذات کے وجدان سے کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقتِ مطلقہ تک پہنچتے ہیں۔ ذات کا وجدان وہ نقطۂ انحراف فراہم کرتا ہے جو عقلیین اور تجربیین کے طریقِ تحقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ اگرچہ مشکل ہے لیکن اشیا کی اساسی ماہیت کے براہِ راست انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کے وجدان کو ظن وقیاس کی بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ اس طرح، ہم وجدان کے ذریعے اپنی ہستی اور فطرت سے گزر کر ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔

وجدان کو صوفیائے اسلام نے عشق، عرفان، معرفت اور کشف کے نام سے ایک روحانی واردات اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا اور اقبال نے اسی روحانی تجربے کو، وقوفِ مذہبی، وقوفِ روحانی اور وجدان کے نام سے، حقیقتِ اصلیہ تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا اور فلسفیانہ انداز میں قرآن وحدیث کے ذریعے اس کا اثبات کیا اور اُس حسی تہذیب وتمدن اور نظریۂ حیات کا بھرپور رد کیا جس کے مطابق مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعۂ علم نہیں، لہٰذا مابعد الطبیعیات اور حقیقتِ مطلقہ کا علم ممکن نہیں۔ اقبال نے بتایا کہ محض عقل اور حواس ہی علم کے ذرائع نہیں بلکہ اِن سے آگے

ایک شے وجدان بھی ہے اور درحقیقت وجدان ہی حقیقتِ مطلقہ کی پہچان کا اصل ذریعہ ہے۔ اسی کے ذریعے مذہبی حقائق اور حقیقتِ اولیٰ کا ادراک و اثبات کیا جاسکتا ہے۔

سائنس علم و ادراک کو تجربہ اور حس کے دائرے تک محدود کرتی ہے اور یوں مادے تک ہی محدود ہو کر رہ جاتی ہے اور پھر اس مادیت پسندی اور میکانکیت کے ڈانڈے حقیقتِ مطلقہ کے انکار سے جا ملتے ہیں۔ فلسفہ بھی صرف کلیات و تعلیمات پر اکتفا کرتا ہے۔ یہ بھی عقلی تلاش کا نام ہے۔ یہ عام زمان و مکان ہی کو تجربات کے سانچے قرار دیتا ہے۔ اس کی نظر میں اس سے آگے تجربے کی کوئی سطح نہیں، لہٰذا مابعد الطبیعیات کا وجود نہیں اور مابعد الطبیعیات ممکن نہیں تو اثباتِ ذاتِ الٰہی بھی ناممکن ہے۔ اقبال کا تصورِ وجدان انہی سائنسی اور فلسفیانہ خیالات کے خلاف ایک مؤثر ردِ عمل ہے جس کے ذریعے اقبال مابعد الطبیعیات کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہیں جو بالآخر مذہبی معتقدات اور ذاتِ باری تعالیٰ پر ایمان و ایقان تک لے جاتی ہے۔ اس طرح، اقبال نے مادیت، میکانکیت، عقلِ محض اور حسی تجربے کی بنیاد پر استوار ہونے والی دہریت کے خلاف، وجدان کو اثباتِ باری تعالیٰ اور مذہبی صداقتوں کے اثبات کا ذریعہ ثابت کر کے، دینِ اسلام اور اسلامی فلسفہ اور اسلامی علمِ کلام کی قابلِ قدر خدمت انجام دی ہے۔

اقبال کا کہنا ہے کہ وجدان کی منزل تک عقل و فکر کی سیڑھی کے ذریعے پہنچا جاسکتا ہے مگر حقیقتِ مطلقہ کے صحیح اور براہ راست ادراک کا حصول وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ عقلِ محض اس ادراک تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس کے لیے باطنی بصیرت کی ضرورت ہے، جو حسی ادراک سے ماوراء ایک مذہبی تجربہ ہے۔ یہی وہ مقام ہے کہ جہاں اقبال کے تصورِ وجدان کو قرآنی تائید حاصل ہو جاتی ہے۔ قرآن جو بار بار انسان کو مطالعۂ فطرت کی جانب راغب کرتا ہے تو اِس کا مقصد یہی ہے کہ انسان فطرت میں بکھری اللہ کی نشانیوں کو حواس سے محسوس کرے اور اِن کے پیچھے کارفرما ابدی سچائی کو تسلیم کرے۔ لیکن قرآن جہاں مختلف ظاہری حسیات سے کام لے کر ان آیاتِ الٰہی پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے وہیں وہ بار بار قلبی بصیرت، باطنی وجدان، کشف اور الہام کی طرف بھی اشارے کرتا ہے۔ یوں وجدان، قلبی بصیرت، کشف اور الہام کو حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور اثبات کا ذریعۂ علم خود قرآن نے ٹھہرایا ہے، متعدد احادیثِ مبارکہ بھی اس کی تائید کرتی ہیں اور مقتدر اسلامی علما اور صوفیا کے نزدیک یہ مسلمہ حقیقت ہے۔ لہٰذا اقبال کا تصورِ وجدان اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔

تاہم اقبال وجدان یا کشف کو حقیقتِ مطلقہ اور مذہبی حقائق تک رسائی اور ادراک ہی کا انفرادی ذریعۂ علم سمجھتے ہیں۔ وہ اسے شرعی اصولوں اور عقائد و عبادات پر نص قرار نہیں دیتے اور نہ ہی اسے فقہی اجتہاد کا مآخذ قرار دیتے ہیں۔ وہ وحی اور صوفیانہ الہام میں واضح فرق روا رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال وجدان میں القائے شیطانی کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ دراصل وجدان دینی عقاید اور عبادات و معاملات، جو قرآن و سنت سے ثابت شدہ ہیں، کو پرکھنے کا کوئی ذریعہ نہیں۔

عقائد وعبادات کے معاملے میں تو نصوص ہی حجت ہونگی۔ اقبال کا تصورِ وجدان تو عقل وحواس کی اسیر مادیت پسندوں کے انکارِ مابعدالطبیعیات، اِنکارِ مذہب اور انکارِ وجودِ باری تعالیٰ کے استدلال کا مسکت جواب ہے جو انھیں یہ بتاتا ہے کہ عقل و فکر اور حواس کے عام تجربے کی سطح سے بلند بھی علم کی ایک سطح ہے۔ اگر ہماری ناقص عقل مذہبی حقائق اور وجودِ باری تعالیٰ کا ادراک نہیں کرسکتی تو یہاں بات ختم نہیں ہوجاتی بلکہ عقل وفکر اور عام تجربے سے ماوراء تجربے کی اور سطحیں بھی ہیں جنہیں دریافت کرکے انسان مذہب اور حقیقتِ مطلقہ کے اثبات کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

فکرِ اقبال کی روشنی میں، وجدان جیسی اس شاندار قوت کی بازیافت وقت کا اہم تقاضا ہے۔ اس کے ذریعے امتِ مسلمہ نہ صرف روحانی بالیدگی اور لامتناہی روحانی قوتیں حاصل کرکے اپنی رضا کو تقدیرِ جہاں کا راکب بنا سکتی ہے، بلکہ مذہب اور وجودِ باری تعالیٰ کے منکرین پر اس ذریعۂ علم کی حقانیت ثابت کرکے، اس کے ذریعے انھیں مذہبی صداقتوں اور ادراک واثباتِ وجودِ باری تعالیٰ کی منزل تک پہنچنے میں مدد دے سکتی ہے۔ یوں تبلیغ کا اہم اور لازمی فریضہ بطریق احسن پورا ہوتا رہے گا اور سعی لاحاصل بھی قرار نہیں پائے گا۔

اقبال اپنے تصورِ وجدان ہی کے ضمن میں، مشرق ومغرب کے قدیم وجدید تصوراتِ زمان ومکان پر بحث کے دوران میں رد وقبول کرتے ہوئے انسان کے ریاضیاتی زمان ومکان سے الٰہی زمان ومکان تک پہنچے ہیں اور یوں کامیابی سے اثباتِ الٰہی کی منزل ہمکنار ہر کر نہ صرف مسلم فلسفے میں بلکہ دنیا بھر کے فلاسفہ میں ایک بلند اور منفرد مقام پر فائز ہوگئے ہیں۔

اقبال بتاتے ہیں کہ زمان ومکان، جنھیں عقلیت ومادیت پسند سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہیں اور اسی عام ''مکانی زمانی'' تجربے کو علم کی واحد سطح قرار دیتے ہوئے مابعدالطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ اِن کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں یعنی زمان ومکان ہوسکتے ہیں۔

اقبال کے خیال میں زمان ومکان جامد، اٹل اور نہ بدلنے والے شئون یا جہات نہیں ہیں۔ جیسا کہ عام تجربے کی سطح پر انھیں سمجھا جاتا ہے۔ دراصل زمان ومکان کے یہ پیمانے ہم نے خود بنائے ہیں۔ اِن کا تعلق اس خارجی دنیا سے ہے جو ہماری عقل کی آفریدہ ہے اور عقل زمان ومکان کی اندرونی سطحوں تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ کیونکہ وہ معمول کے تجربے پر ہی اکتفا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کانٹ اور دیگر عقلیت پسند اور مادیت پسند فلاسفہ وسائنسدان مابعدالطبیعیات کے امکان کی نفی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ہمارے معمول کے تجربے کے علاوہ تجربے کی اور سطحیں اور مدارج بھی ہیں اور ہمارے اس ریاضیاتی زمان ومکان کے علاوہ اور زمان ومکان بھی ہیں جہاں عقلِ انسانی پہنچنے سے قاصر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ معمول سے ماورا دوسرے تجربات اور ریاضیاتی زمان ومکان سے آگے زمان ومکان کے دوسرے نظاموں تک رسائی قلبی واردات ہی کے ذریعے ممکن ہے اور اس ضمن میں مذہبی وجدان ہی ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال، انسانی عقل کے آفریدہ اس ریاضیاتی زمان

ومکان کواعتباری قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان اس اعتباری زمان ومکان کی قید سے نکل کر ہی دیدِ حق اور وصالِ حق کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔اسی لیے اقبال طبعیات کے قدیم تصور، مادیت کورد کرنے کے ساتھ ساتھ حیاتیات کی میکانکیت کو بھی رد کرتے۔وہ طبعیات کے پیش کردہ تصورِ زمان سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ یہ نظریہ زمان کے اُن ضروری خواص کو نظرانداز کرتا ہے جو ہمارے تجربے میں آتے ہیں۔اقبال زمان کی اُن خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبعیاتی نظریے سے باہر ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ خالص طبعیاتی نقطۂ نظر سے ہم زمان کی صرف جزئی تعین کر سکتے ہیں۔صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک پتہ چل سکے۔کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ سے عبارت ہے۔زمان میں فطرت کے مرور کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص زور دیتا ہے۔اس کے ثبوت میں اقبال متعدد قرآنی آیات پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ان آیات میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشاندہی کی گئی ہے اور جو شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔یوں اقبال، سائنس کے تصورِ زمان سے آگے بڑھ کر ایسے زمان کی بات کرتے ہیں جس کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہوسکتا ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر عمیق توجہ مرکوز کریں تو ہم تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کو پاسکتے ہیں۔یہی دورانِ الٰہی ہے۔لہٰذا اس حقیقی دوران کو پہچان کر ہی، حقیقتِ مطلقہ تک پہنچا جاسکتا ہے مگر حقیقی دوران کو پہچاننے کے لیے عرفان (وجدان) کی ضرورت ہے۔

اسی طرح اقبال کے نزدیک ہمارا یہ ریاضیاتی مکان بھی ایک معروضی حقیقت نہیں ہے۔ اقبال عراقی (محمود الاشنوی؟) کا حوالہ دیتے ہیں جو مکان کی کئی قسموں کا ذکر کرتا ہے۔مکان کی اِن مختلف قسموں سے گزرتے ہوئے ہم آخرکار مکانِ الٰہی تک پہنچتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کے ابعاد سے پاک ہے اور جو تمام لامتناہیات کے نقطۂ اتصال کی تشکیل کرتا ہے۔اس طرح اقبال اس حقیقت سے پردہ اُٹھاتے ہیں کہ جب ہمارا مکان اعتباری اور اضافی ہے اور معروضی حقیقت نہیں، یہ تصور ہماری موضوعی ساخت پر منحصر ہے اور جب مختلف حیوانوں کے لیے مکان کے بُعد مختلف ہوسکتے ہیں تو ہمارا یہ مکان ہی تجربے کی واحد سطح نہیں۔یوں، زمان ومکان پر اپنے بصیرت افروز افکار کے ذریعے اقبال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ زمان ومکان، جنہیں کانٹ اور اُسکے پیروکار عقلیت پسند اور مادیت پسند، سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہوئے انہیں ہی علم کی واحد سطح جانتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔اِن کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ عقلیت پسند علم کو جس عام ریاضیاتی زمان ومکان کے تجربے کی سطح تک محدود کرتے ہیں، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہوسکتی ہیں۔لہٰذا اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد سطح قرار پائے تو بے شک مابعدالطبیعیات ممکن نہیں ممکن نہیں۔لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں (اور یقیناً ممکن ہیں جیسا کہ

اقبال نے اپنی فکر کی روشنی میں ثابت کیا ہے) جو ''زمانی مکانی'' تعینات سے آزاد ''حقیقت فی نفسہٖ'' کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر مابعدالطبیعیات بھی ممکن ہے اس طرح اقبال نے وجود باری تعالیٰ کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے۔

اقبال کا تصورِ زمان و مکان بھی دراصل اُن عقلیت پسندوں کے خلاف مدلل ردعمل ہے، جو عام تجربے میں آنے والے زمان و مکان پر ہی قناعت کر کے خدا اور مذہب کا انکار کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے عالمانہ اور فلسفیانہ مباحث کے ذریعے عارضی اور تسلسلی زمان سے آگے گزر کر حقیقی زمان کی نشاندہی کی ہے جو زمانِ ایزدی ہے اور اسی طرح وہ اعتباری اور ابعادی مکان سے نکل کر غیر ابعادی مکان تک پہنچے ہیں جو مکانِ الٰہی ہے۔ یوں وہ اثباتِ وجود باری تعالیٰ کی منزل تک پہنچے ہیں۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال نے جدید سائنسی انکشافات کو اپنے موٴقف کے حق میں ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی فلسفیانہ اور صوفیانہ روایت کا سہارا بھی لیا ہے، مگر اس نظریے کی تشکیل میں اقبال کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہی ہے جو وقت کی دو قسموں زمانِ ایزدی یا زمانِ خالص اور زمانِ خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد آیات پیش کی ہیں۔

یوں اقبال نے اپنے بے مثال تصورِ زمان و مکان کے ذریعے، حقیقت مطلق کا اثبات کر کے، ابطالِ مابعدالطبیعیات و مذہب اور انکارِ خدا کے تمام فلسفوں کا رد کر دیا ہے اور نہ صرف اسلامی الٰہیات اور اسلامی فلسفہ بلکہ دنیا بھر کے فلسفے کی تاریخ میں ایک نئے اور سنہرے باب کا اضافہ کیا ہے۔ اقبال کا یہ کارنامہ صرف اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید ہی نہیں بلکہ اسلامی عقائد کی حقانیت کا منہ بولتا ثبوت بھی ہے۔

اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ''انا'' ہے۔ اُن کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق ''انا'' کے کرنا چاہیے۔ اس طرح اقبال تشخصِ خداوندی کے قائل ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ وقت کی ماہیت پر غور کرنے سے اور اپنی ذات کے اندر تواترِ زمانی کے اظہار کے تنقیدی جائزے سے حقیقتِ مطلقہ کا ایک ایسا تصور سامنے آتا ہے جس میں فکر، حیات اور غایت مل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس طرح حقیقتِ مطلق ایک ''استدامِ خالص'' ہے ہم اس وحدت کا ادراک ایک نفس (SELF= خودی= انا) ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ ایک ''موجود فی الخارج'' اور ''محیط بر کل خودی'' جو حیات اور فکر کا سرچشمہ ہے۔

اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ''انا'' قرار دیتے ہیں، مگر یہ ''انا''، ''انائے مطلق'' ہے، جو ہر لحاظ سے انائے انسانی کے مقابلے میں بلند و برتر اور اعلیٰ وارفع ہے وہ غنی عن العالمین ہے۔ وہ صمد ہے۔ اُس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں اور اُس جیسی کوئی شے نہیں۔ وہ اپنی خودی کے لیے ماسوا کا محتاج نہیں۔ اُسکے لیے ماسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ جسے ہم خارجی حقیقت یا ماسوا کہتے ہیں وہ حیاتِ الٰہی کا ایک لمحۂ گزراں ہے۔ انائے مطلق غیر انا سے آزاد ہے۔ نیز اقبال کہتے ہیں کہ ہم انائے مطلق

کا کوئی واضح اور مکمل تصور قائم نہیں کر سکتے۔

اقبال فطرت کو انائے مطلق کی سیرت قرار دیتے ہیں۔ جس طرح قرآن پاک فطرت کو اللہ کی سنت یا عادت قرار دیتا ہے۔ اقبال اسے انائے مطلق کی آزاد تخلیقی فعلیت کو سمجھنے کا ایک انداز قرار دیتے ہیں۔ فطرت ایک زندہ اور نمو پزیر حقیقت ہے کیونکہ اس کی تہہ میں خلاق انائے مطلق موجود ہے۔ اس لیے اس عالم میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس کی خلاقی کی کوئی حد نہیں۔ قدرتِ الٰہی کی لامتناسب بالقوہ ہے بالفعل نہیں۔ انائے مطلقہ محیط کل ،کل کو سہارا دینے والی اور زندگی بخشنے والی ہے۔ اس کا منتہی اس کی اپنی ذات ہے۔ اقبال کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ ایک تخلیقی زندگی اور معقول حیات ہے۔ اسے ''انا'' کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا انسان کے مانند ہے۔ جہاں تک انائے مطلق کی تغیر پذیری کا تعلق ہے تو ذاتِ پاک کے لیے ہم تبدیلی کو نقص کا نتیجہ قرار نہیں دے سکتے۔ ہمارے لیے تغیر نقص سے کمال کی طرف جانے کا وسیلہ ہے لیکن ذاتِ باری تمام قسم کے عیوب اور نقائص سے پاک ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تغیر پذیری بھی انسانی تغیر پذیری کی طرح ہے۔ ذاتِ باری کی تغیر پذیری تو اُس کے غیر محدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ اُس کی صفتِ خلاقی ہے جس سے وہ کائنات کی مسلسل تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ اس طرح انائے مطلقہ کی تخلیقی زندگی حکمت اور بصیرت کی مالک ہے ۔اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کوئی بے تکی، بے ہیئت اور سیال شے نہیں بلکہ اصول، وحدت اور تنظیم کا نام ہے۔

اقبال کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے جسے ایک ''انا'' (self=ذات=خودی) کے طور پر تصور کرنا چاہیے جو آزاد، تخلیقی اور معقول ہے۔ اور جس کا علم ہمیں وجدان سے حالتِ دوران میں ہوتا ہے۔ اگرچہ فردِ مطلق اور نفس مطلقہ کی واضح اور مکمل ماہیت کا تصور ممکن ہیں۔ اقبال کے خیال میں حقیقت مطلقہ حیَ و قیوم، حکیم و بصیر ہے اور ازلی وابدی طور پر خلاق ہے۔ اس کی خلقت اور تجلی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ اضافہ نقص سے کمال کی طرف نہیں بلکہ لامتناہی اور مسلسل خلاقی کمال ہی کمال ہے۔ تجلی میں تکرار نہیں اور اللہ اپنی آفرنیش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ یوں خدا کو ہم ایک مقصد کوش نفس مطلق تصور کر سکتے ہیں۔

اقبال بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی ''فردِ کامل'' ہے کیونکہ وہی ہے جو توالد و تناسل سے پاک ہے۔ سورۃ اخلاص میں اللہ کی اسی صفت پر زور دیا گیا ہے۔ یہی انائے کامل یا انائے مطلقہ ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اپنی اس صفت پر بار بار زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال حقیقتِ مطلق کے مبنی بر تنزیہ تصور کی پیروی میں ذاتِ باری کی فردیت، کاملیت اور تشخص پر زور دیتے ہیں اور اس پر آیۂ نور سے اشتہاد کرتے ہیں۔

علامہ اقبال انائے مطلق کو فردیت سے متعلق کرتے ہیں۔ اب فردیت اور محدودیت لازم و ملزوم ہیں۔ لٰہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں۔ اگر خدا ایک ''انا'' ہے اور یوں ایک ''فرد'' ہے تو ہم اسے ''لامحدود'' کیسے

تصور کر سکتے ہیں۔ اقبال اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ مشکل ذاتِ باری کو زمان ومکان کے اندر تصور کرنے سے پیدا ہوتی ہے جبکہ ہمارے یہ خارجی زمان ومکان تو اضافی ہیں۔ ذاتِ باری پر اِن کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ذاتِ باری کی لاتمناہیت زمان ومکان سے ماورا ہے۔ ہر قسم کی لاتمناسب تو خود ذاتِ باری کے اندر ہے ذاتِ باری اس کے اندر نہیں ذاتِ باری کے باہر کوئی ماسوا ہے ہی نہیں جو اس کو محدود کرے۔

یوں اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ''انا'' یعنی فرد یا شخص تو ہے مگر وہ پابندِ زمان ومکان انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لامحدودیت وسیع ہونے کی بجائے عمیق ہے۔ اقبال کا ''انائے مطلق'' ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ انسان بھی خودی سے مملو ہے اور واجب تعالیٰ بھی خودی سے عبارت ہے۔ اس لیے اِن دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے۔ انسان اپنی خودی کو پہچان کر اپنی ذات کے ممکنات سے واقف ہو سکتا ہے اور یوں عرفانِ خودی کے ذریعے عرفانِ الٰہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ یوں انسان اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کر کے، انائے مطلقہ کی تخلیقی صلاحیتوں میں شریک ہو سکتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذاتِ واجب کی عبدیت کے زمرے سے نکل جائے۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ اسلام کی یہی تعلیم ہے اور اقبال اسی کے قائل ہیں۔ اقبال کے نزدیک باری تعالیٰ کا وجود بطورِ ''انائے کامل'' کے معین اور ماورا ہے، اور انسانی خودی کا اپنا ایک دائرہ ہے جو بندگی اور ابدیت سے عبارت ہے۔ انسان کے لیے یہ تقاضا فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذاتِ الٰہیہ سے الگ تصور کرے۔ اقبال اس کے شدت سے قائل ہیں بلکہ اُن کا کہنا تو یہ ہے کہ ذاتِ حق سے عین وصال میں بھی انسان اپنی خودی کو گم نہ کرے۔

اقبال انائے انسانی کے انائے الٰہی سے ربط واتصال کا ذریعہ دعا یعنی عبادت کو قرار دیتے ہیں، نیز اُن کے نزدیک مشاہدۂ فطرت کے دوران میں ہم انائے مطلق سے گہرا ربط پیدا کر لیتے ہیں۔ لہٰذا یہ بھی عبادت ہی کی ایک قسم ہے۔ اقبال کا کہنا ہے، اور یہ اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے، کہ اللہ تعالیٰ ہماری پکار سنتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے اور یہی ایک باشعور وجود یعنی انائے مطلق کی موجودگی کا ثبوت ہے۔

اقبال کے حقیقتِ مطلقہ کو ''انا'' یا ''خودی'' کہنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ تصور، اسلام کے عقیدہ توحید سے مختلف ہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ عبدالحکیم جیسے فلسفیانہ نظر رکھنے والے دانش ور نے بھی یہاں تک کہہ دیا کہ ''اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے الگ ہو گیا ہے'' اور ''مسلمہ اسلامی عقیدۂ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوا۔'' خلیفہ عبدالحکیم اور دیگر نقادوں کے اس قسم کے خیالات قطعاً درست نہیں۔ اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق اور تصورِ توحید سے متصادم نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ

اقبال نے اس تصور کے بیان میں فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے، مگر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ انہوں نے اپنے مؤقف پر قرآن مجید کی متعدد آیات سے استشہاد کیا ہے اور کئی جگہ قرآن مجید کے مضامین کی جانب اشارے کیے ہیں۔ اقبال نے انائے مطلقہ کی جو صفات بیان کی ہیں وہ صفاتِ الٰہی کے عین مطابق ہیں۔ اقبال نے حقیقتِ مطلقہ کو ''انا'' تصور کر کے دراصل ذاتِ باری کو ایک ''مقصد کوش نفس'' اور ''تخلیق مسلسل کا خالق'' فردِ مطلق قرار دیا ہے۔ یوں انہوں نے ذاتِ باری کو متحرک اور فعال سمجھنے، موصوف بہ صفات سمجھنے اور نعوت وشئون کا حامل قرار دینے کے سلف ومحدثین اور ائمۂ اہلِ سنت کے عقیدے کی ترجمانی کی ہے۔ حقیقتِ مطلق کو انا قرار دینے سے اقبال کی مراد ذاتِ باری کی اکملیت و وحدانیت ہے وہ اسے ''انا'' کے ذریعے فردیت سے متعلق کرتے ہیں اور اقبال کے اس تصور کے اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق اور تصورِ توحید کے موافق ہونے کے لیے یہ ثبوت کیا کم ہے کہ وہ اس پر سورۂ اخلاص اور آیۂ نور سے استشہاد کرتے ہیں۔ مذہبی شعور کا تقاضا ہی یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کو ماورائی سمجھنے کے ساتھ ساتھ ایک شخصیت سمجھا جائے۔ اسلامی علما، مفکرین، محدثین اور مفسرین کا یہی عقیدہ ہے اور اقبال بھی صاف یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو حقیقت مطلقہ کو ایک ''انا'' تصور کر کے، اللہ تعالیٰ کو مشخص ذات قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ یعنی اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کوئی انسان جیسا تجسیمی شخص نہیں ہے، لیکن وہ کوئی معمارانہ ذہن بھی نہیں جو کائنات پر باہر سے عمل کر دیا ہو بلکہ وہ تو ساری کائنات پر محیط ہے۔

اقبال ذاتِ باری تعالیٰ کی مشیت کاملہ اور قدرتِ مطلقہ کے قائل ہیں، مگر وہ جبرِ محض کے قائل نہیں اور یوں تقدیر کو متعین، مقرر اور اٹل نہیں سمجھتے۔ اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس عالم کی حیثیت بندھے ٹکے منصوبے سے زیادہ نہیں رہے گی جس میں مختلف حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تقدیر کا یہ تصور کائنات کے میکانکی تصور سے مختلف نہیں۔ اس نظریے کے مطابق تو زندگی سراپا جبر بن جاتی ہے۔ جب سب کچھ پہلے سے متعین ہے تو اس میں آزادی اور اختیار کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے۔ اس قسم کی جبریت میں تو نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذاتِ واجب کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یعنی تقدیر کا خط کوئی پہلے سے کھنچا ہوا موجود خط نہیں بلکہ یہ تو کھینچا جا رہا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ تصور، قرآن کریم کے تصور کے منافی ہے کہ یہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآنی تعلیم کے مطابق تو یہ کائنات حرکیاتی اور ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے کوئی ایسی مکمل شے نہیں جو بہت عرصہ پہلے اپنے خالق کے ہاتھوں سے نکلی تھی اور اب مادے کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر سو بکھری پڑی ہے۔ مستقبل ایک کھلے امکان کی صورت رکھتا ہے نہ کہ ایک سکونی، مطلق، ثابت اور معین واقعے کی۔ مستقبل میں امکانات کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ

مستقبل کو اگر پہلے ہی سے مقدر و مقرر سمجھ لیا جائے تو خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ خلاق رہتا ہے اور نہ فعال مایرید، لہٰذا اقبالؒ مستقبل کو ایک کھلا امکان مانتے ہیں۔ اس طرح اقبال یونانی مفکرین کے غیر فعال خدا کی بجائے، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق، ذات باری تعالیٰ کی خالقیت، قدرتِ کاملہ، تخلیقِ مسلسل اور مختارِ کل ہونے کے قائل ہیں۔ وہ ذاتِ باری کی مشیت کاملہ اور قدرتِ مطلقہ پر کامل یقین رکھتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس حقیقت کے بھی قائل ہیں کہ انسان جس میں خودی اپنی مرتبہ کمال کو پہنچی ہوئی ہے، خدا کی تخلیقی قوت میں شریک ہے۔ دیگر مخلوقات کی نسبت وہ اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر اس کے لیے خودی کی توسیع و تکمیل اور استحکام ضروری ہے۔ مگر انسان کو یہ اختیار اللہ نے اپنی مرضی سے دیا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ کی ذاتی آزادی اور خود مختاری محدود ہو جاتی ہے۔ اللہ تو خود انسانوں کو یہ نعمت عطا کرتا ہے تاکہ وہ بخوبی نشو ونما اور تکمیل کے مراحل طے کر سکیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ، محدود نفوس یا اناؤں کو اپنی زندگی میں شامل کر لیتا ہے۔ خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیر یزداں بن جاتی ہے۔ یوں اقبال جبرِ محض کی بجائے انسانی اختیار کے بھی قائل ہیں۔ اقبال کے اس تصور سے بعض اہل علم حضرات کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ نظریہ اسلامی عقیدۂ توحید کے خلاف ہے۔ مگر اس ضمن میں اقبال کے افکار کا بنظرِ عمیق جائزہ لینے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان کے تصورِ تقدیر کا مدعا یہ ہرگز نہیں کہ انسان جملہ حدود و ثغور سے آزاد ہو گیا ہے اور اُسے بے قید آزادی مل گئی ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ وہ اپنی تقدیر کا مالک ہے اور مکمل طور پر خود مختار ہے۔ ظاہر ہے یہ عقائد، اسلامی عقیدۂ توحید کے صریحاً خلاف ہیں۔ اقبال سے ایسے عقائد کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اقبال کے مطابق تو انسان کو اپنی اور کائنات کی تقدیر بدلنے کا اختیار آپ ہی آپ نہیں مل جاتا بلکہ مشیتِ ایزدی سے ہی ملتا ہے اور اس کے لیے انسان کو اطاعت اور ضبطِ نفس کے جان جوکھم ڈالنے والے مراحل طے کرنے پڑتے ہیں اور اللہ کی رضا حاصل کرنی پڑتی ہے، پھر کہیں جا کر بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بنتا ہے۔

اقبال اگر انسانی آزادی اور اختیار کے قائل ہیں تو وہ اس کے حدود سے بھی باخبر ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی اور وہ مختار ہوتے ہوئے بھی اس کے لیے اللہ کی مشیت اور توفیق کا محتاج ہے۔ اقبال کے یہ خیالات رسولِ پاک ﷺ کی اس حدیثِ مبارکہ کے عین مطابق ہیں کہ:

"الایمانُ بین الجبرِ و الاختیار"

اس طرح، اقبال، جبر کے ساتھ ساتھ قدر کے بھی قائل ہیں یا یوں کہیں کہ وہ جبر میں قدر کو مانتے ہیں یا یہ کہ وہ تقدیر کو جبر و قدر کے درمیان سمجھتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ، اسلامی عقیدے کے عین مطابق ہے۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو مطلق اور مختارِ کل ہونے کے ناطے، انسانی تقدیر کا خالق و مالک مانتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس حقیقت پر بھی اصرار کرتے ہیں کہ اسی رب

نے اپنے بندے کو تقدیر کے انتخاب کا اختیار بھی دیا ہے۔

اقبال کے نزدیک مشیتِ ایزدی نے انسان کی آزادیٔ عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ بھی قبول کرلیا ہے کہ آدمی شر کا بھی انتخاب کرلے۔ اقبال خیر و شر کو ایک کل سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ اقبال اپنی اس تعبیر میں بھی قرآن پاک سے استدلال کرتے ہیں۔ اقبال خیر و شر کی اس ازلی آویزش کا حتمی نتیجہ یہ بتاتے ہیں کہ بالآخر نیکی، بدی پر فتح پالے گی کیونکہ ذاتِ باری کا منشا یہی ہے اور ذاتِ باری ہر امر پر غالب ہے۔

اقبال حقیقتِ مطلق کا تصور ''دورانِ محض'' یا ''اِستدامِ خالص'' (Pure Duration) اور ''تخلیقی ارادہ'' (Creative Will) کے طور پر بھی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت ''دوران'' (Pure Duration) ہے اور حقیقتِ مطلقہ یا اخروی الیغو کا زمان بھی دوران (استدامِ خالص) ہے۔ اقبال کے خیال میں زمان، حقیقت مطلقہ کا لازمی عنصر ہے لیکن جس زمان کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ سلسلہ وار (Serial Time) ہے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک استدامِ خالص یا دورانِ خالص (Pure Duration) ہے جس میں فکر، حیات اور غایت آپس میں مدغم ہو کر ایک وحدتِ نامیہ (Organic Unity) قائم کرتے ہیں۔

''استدامِ خالص'' کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ کے تخلیقی ارادے سے ہے اور یوں اس سے، دراصل، تخلیقی دوران، تخلیق کی مسلسل قوت اور قدرت مراد ہے۔ اس طرح استدامِ خالص سے مراد، دراصل حرکی سیلان ہے اور حرکی سیلان سے مراد ذاتِ باری تعالیٰ کا مسلسل اور آزاد تخلیقی عمل ہے، جس کی جانب قرآنِ مجید میں بار بار اشارے کیے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ حقیقت تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ اقبال کا یہ تصور بھی قرآن مجید سے اخذ کردہ ہے اور بالخصوص ان کے ذہن میں مشہور حدیثِ قدسی ''لاتسبو الدھر'' ہے۔

''آزاد تخلیقی ارادہ'' سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کائنات کی ہر شے کی خالق ہے۔ اُس کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے اور وہ اس عمل میں ہر قسم کی تحدید سے آزاد ہے۔ قرآنِ پاک میں اللہ تعالیٰ کی اس صفت کا بیان متعدد مقامات پر کیا ہے۔ لہٰذا حقیقتِ مطلقہ کو ''تخلیقی ارادہ'' یا ''تخلیقی زندگی'' تصور کرنا کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ ظاہر ہے اللہ ''الحیٌ'' ہے یعنی وہ زندہ ہے۔ وہ خالقِ کل بھی ہے اور اس کی مسلسل تخلیق پر قرآن پاک کی متعدد آیات شاہد ہیں۔ حقیقتِ مطلقہ کو آزاد ''تخلیقی ارادہ'' یا ''تخلیقی حیات'' کہنے سے اقبال کی مراد یہی ہے کہ وہ ایسی حیات ہے جو مسلسل تخلیق میں ہر طرح سے آزاد ہے، وہ ''حکیم و بصیر'' ہے۔ ''غنی عن العالمین'' ہے اور ''کامل و اکمل'' ہے۔

اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات ''خالقیت''، ''علم''، ''قدرت کاملہ'' اور ''ابدیت'' پر کامل یقین رکھتے ہیں اور

انھوں نے اپنے خطبات میں ان صفات پر تفصیل سے بڑی عالمانہ بحث کی ہے۔ اقبال کی یہ بحث اسلامی فلسفے، الٰہیات اور علمِ کلام کا سنہرا باب ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفیانہ تدبر اور تفکرِ دینی کے حسین امتزاج سے، صفاتِ الٰہی کے اثبات اور ان کی توجیح میں ایسے جوہر دکھائے ہیں کہ علم کی تاریخ میں اس کی مثال خال خال ہی ملتی ہے۔

حقیقت مطلقہ کی صفتِ خالقیت کے حوالے سے اقبال یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ خالقِ کائنات ہے۔ اُس کے فعلِ تخلیق میں جلد یا بدیر اور قریب یا بعید کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اُس کا ارادہ اور شے کا موجود ہو جانا ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اُس کا تخلیقی عمل آزاد ہے جو زمان و مکان اور مادے سے مقید نہیں ہے۔ مادی کائنات خالقِ عالم کی ذات و صفات سے جدا کوئی حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قیوم بھی اور کائنات خدا کے فعلِ تخلیق ہی کا مظہر ہے۔ اُس کا تخلیقی عمل مسلسل جاری و ساری ہے۔

اقبال حقیقتِ مطلق کی صفتِ ابدیت کو تصور زمان سے منسلک کرتے ہیں۔ وہ زمان کو ایسی آن قرار دیتے ہیں جو ماضی، حال اور مستقبل سے آزاد ایک برتر آن ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان الٰہی وہ زمان یا وقت ہے جو گزران (Passage) کی خاصیت سے یکسر مبرا ہے اور اسی باعث تسلسل یا ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم ہونے کے تصور سے بالکل آزاد ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی ابدیت پر دال ہے۔ اقبال کے نزدیک زمانِ الٰہی ایک ایسی فوق الابد (Above Eterenity) حقیقت ہے جسے آغاز و انجام سے کوئی تعلق نہیں۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا درجہ ابدیت کے تصور سے بھی بلند ہے۔ لہٰذا جس زمان کی یہ حالت ہو اُس زمان کی تخلیق کرنے والی ہستی کی ابدیت کا کیا حال ہوگا۔ جو زمان و مکان کی حدود و قیود سے بلند و بالا ہو۔

اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلق کے لیے تو ابدیت کا تصور ہی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اُس کے لیے تو نہ کوئی آغاز ہے اور نہ ہی انجام۔ یوں اقبال کا یہ تصور بھی ''ھوالاوّل والاخر'' کے قرآنی عقیدے پر مبنی ہے۔

علم الٰہی کے حوالے سے اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد نا قابل تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔ علم الٰہی ایک زندہ تخلیقی عمل ہے۔ جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔ ساری کائنات اپنے تمام تر مدارجِ وجود اور انواعِ زمان کے ساتھ زمانِ الٰہی میں بغیر کسی واسطے کے موجود ہے۔ اس لیے ہر شے بلا واسطہ اللہ تعالیٰ کے علم میں موجود ہے۔ وہ لا نہایت ہے اور بیک جنبشِ چشم سب کچھ دیکھتا ہے اور ایک ہی ساعت میں سب کچھ سنتا ہے۔ ہمارے علم میں مستقبل نہیں آتا مگر حقیقتِ مطلق کے ہمہ محیط علم میں مستقبل بھی موجود ہوتا ہے مگر اِس کی موجودگی یقینی طور پر لگے بندھے اور متعین نظامِ واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم زندہ، فعال اور خلاق ہے۔ تمام خلق اسی فعل علم کی

معلومات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالمقابل نہیں۔

علمِ الٰہی سے متعلق اقبال کے یہ خیالات بھی واضح طور پر قرآن مجید سے مستنیر ہیں۔ قرآن حکیم بھی زمانِ الٰہی کو اُم الکتاب کہتا ہے جس میں کائنات کی ہر شے، تمام ہست وبود اور تاریخ کے تمام تر واقعات اپنے ماضی، حال اور مستقبل سمیت از اوّل تا آخر خود بخود موجود ہیں۔

ذاتِ باری تعالیٰ کی صفتِ قدرتِ کاملہ کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ مجرد معنوں میں خدا کی قدرتِ کاملہ کو دیکھنے سے یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم ہمیں باہم دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور عینی تصور دیتا ہے۔ اقبال ذاتِ باری کی قدرتِ کاملہ کے حوالے سے اسی قرآنی تصور کے قائل ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ خدا کی قدرتِ کاملہ اُس کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار اور متوازن نظام میں کرتی ہے۔ اس لیے قرآن اللہ تعالیٰ کو تمام خیر کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔

ذاتِ باری تعالیٰ کی لامتناہیت یا لامحدودیت کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے زمان ومکان سے ماوراء ہے۔ ہمارے زمان ومکان مطلق نہیں ہیں اور نہ ہی اِن کی لامتناہیت مطلق ہے۔ لہٰذا خدا کو اِن معنی میں لامتناہی نہیں سمجھا جاسکتا جن معنوں میں ہم مکان کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے معاملے میں وسعت کا ہونا کسی شمار میں نہیں آتا۔ زمان ومکان انائے مطلق کے امکانات ہیں اور اس کا بہت تھوڑا سا حصہ ہمارے ریاضیاتی زمان ومکان کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی فعلیت سے باہر نہ کوئی زمان ہے نہ کوئی مکان اس لیے خدا کی لامحدودیت نہ زمانی ہے اور نہ مکانی، اس کی لامتناہیت کے معنی اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود امکانات ہیں۔ معلوم کائنات تو اس کا جزوی اظہار ہے۔ مختصر یہ کہ خدا کی لامحدودیت ولا انتہایت خود اس کے اندر ہے نہ کہ اس کے باہر، خدا کے باہر تو کوئی ماسوا ہے ہی نہیں جو اسے محدود کر سکے۔

اگر غور کیا جائے تو ذاتِ باری تعالیٰ کی لامحدودیت اور لامتناہیت کے حوالے سے اقبال کے یہ خیالات قرآن مجید کی آیت الکرسی، بالخصوص اس کے اِن الفاظ:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالاَرْضَ ج

اور ذاتِ باری تعالیٰ کے اسمِ مبارک ''المحیط'' کی تفسیر ہے۔

اقبال عقیدۂ توحید پر کامل ایمان رکھتے ہیں۔ اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے تمام مضمرات اسی عقیدۂ توحید کی تفسیر و توضیح دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کے افکار کو اگر کسی نظام کے تابع کہا جاسکتا ہے تو وہ یہی عقیدۂ توحید ہے۔ اقبال کا اسلامی

نظریۂ وحدۃ الوجود، تصورِ وجدان، تصورِ زمان و مکان، تصورِ ذاتِ باری تعالیٰ بطور انائے مطلق اور نظریۂ جبر و قدر کا مرکز و محور عقیدۂ توحید ہی کا اثبات ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں عقیدۂ توحید ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ کو مطلق حقیقت قرار دیا ہے۔ اس عقیدۂ کی روشنی میں وہ اللہ تعالیٰ کی انفرادیت (انا)، آزاد تخلیقی ارادہ، قدرتِ کاملہ، خالقیت، علمِ الٰہی، اُس کے اختیارِ کل اور ماورائیت کے اثبات کی سعی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کی یہ سعی دراصل قرآن و حدیث کی روشنی میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ خدا ایک فرد ہے مگر وہ غیر معمولی، یکتا اور بے نظیر فرد ہے۔ اقبال کے یہ خیالات، اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق اور عقیدۂ توحید کے عین مطابق ہیں۔ اقبال نے ذاتِ باری کی وحدانیت اور انفرادیت ہی کے اثبات کی خاطر اُسے ''انا'' (Self) قرار دیا ہے۔ اقبال حقیقتِ مطلق کے قرآنی تصور پر توجہ مبذول کرتے ہوئے سورۂ اخلاص پیش کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے ہی قرآن اُسے اللہ کا نام دیتا ہے اور اس کی توضیح سورۂ اخلاص کی صورت میں کرتا ہے۔ اقبال تصورِ توحید کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مکمل، بے مثل اور یکتا فرد کا تصور لازمی طور پر اس معاندانہ رجحانِ تولید سے برتر ہونا چاہیے جو فردیتِ کاملہ کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصورِ خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دہراتا ہے۔ اسی طرح اقبال آیۂ نور سے بھی ذاتِ باری کی فردیت پر استدلال کرتے ہیں۔ یوں دراصل وہ توحید یعنی ربِ کائنات کے وحدانیت ہی کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک عقیدۂ توحید وحدتِ خدا کا مظہر ہوتے ہوئے انسان کی انفرادی زندگی کو بھی وحدت بنا دیتا ہے اور مذہبی و سیاسی احزاب کو بھی یکتائی بخشتا ہے۔ یہ عقیدہ زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اقبال کے مطابق یہ تصور اسلام کے لیے موجبِ قوت رہا ہے اور اسلام کا خلاصہ یہی عقیدہ ہے۔ لہٰذا وہ اس تصور کو بار بار بیان کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک زندگی کا جلال و جمال اسی توحید کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہ عقیدہ فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بناتا ہے۔ توحید پر کامل ایمان لانے سے اللہ بندے کو وہ قوت عطا کرتا ہے کہ یہ توحید اُس کے ہاتھ میں برہنہ شمشیر بن جاتی ہے اور وہ ہر قسم کے خوف اور حزن و یاس سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

یوں اقبال کے نزدیک اصولِ توحید کائنات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے جس سے کثرتِ حقائق کی درست توجیہ ممکن ہے۔ اثباتِ توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔ ذاتِ الٰہی وہ حقیقتِ واحدہ ہے جس میں تمام عالم معین ہے۔ اُس کی ذات تمام اشیائے عالم سے زیادہ بسیط اور اِن سب کا

منشا ہے۔ حقیقی وجود صرف اُسی کا ہے۔ وہ نقص وتقید کی تنگی سے پاک ہے۔

اقبال توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا سرمایۂ افتخار بتاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید کے منبع ہی سے اخلاق وتمدن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور مسلم قوم کی سیاست ومعیشت کی فلک بوس عمارت اسی بنیاد پر تعمیر ہوتی ہے۔

اقبال کا کہنا ہے کہ توحید کے عقیدے سے نفسِ انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غائب سے اپنا تعلق قائم کرے، جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو منزلیں طے کرانے میں مدد ومعاون رہا ہے۔ ذاتِ واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحتیں بروئے کار آتی ہیں جو اُس کی زندگی کو بامعنی بنا دیتی ہیں۔ اصول توحید وہ نکتہ ہے، جس کے گرد عالم چکر کاٹ رہا ہے۔ فطرت کے گوناں گوں افعال کا مقصد ومنتہا یہی ہے۔ کائنات وحیات کا معمہ اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ جب تک انسان لا إلہٰ کا رمز شناس نہ ہو جائے، اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کر سکتا ہے۔

اقبال کے خطبات اور شاعری میں موجود عقیدۂ توحید کے اثبات، تفسیر وتوضیح اور اس تصور کی عظمت وجلالت پر مبنی نکات اس حقیقت کا ناقابلِ تردید ثبوت ہیں کہ اقبال، عقیدۂ توحید پر کامل ایمان رکھتے تھے یہ اُن لوگوں کے لیے لمحۂ فکریہ ہے جو وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی توجیح کو اقبال کے اسلامی وحدۃ الوجود پر مبنی تصورِ حقیقتِ مطلق پر منطبق کرتے ہوئے اسے خطرناک شرک قرار دیتے ہیں۔

اس طرح، زیرِ نظر تحقیق کی روشنی میں یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ علامہ اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق خالص اسلامی عقائد پر مبنی ہے۔ انہوں نے اپنا تصورِ حقیقتِ مطلق قرآن وحدیث، مسلم فلسفہ اور اسلامی صوفیانہ روایت سے اخذ کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ کوئی غیر اسلامی عقیدہ قبول کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوتے۔ وہ تو کسی بڑے سے بڑے اسلامی مفکر کے نظریات وتصورات بھی قرآن مجید کی کسوٹی پر پرکھے بغیر قبول نہیں کرتے۔ اسی لیے وہ بعض مسلم مفکرین؛ مثلاً ابن سینا اور ابن رشد وغیرہ کے قدمِ عالم اور قدمِ ارواح جیسے غیر اسلامی نظریات پر سخت گرفت کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ ابن رشد اور ابن سینا کے قدیم فلاسفۂ یونان اور ارسطوی افکار کے پرچار کو قطعاً پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ وہ ابن مسکویہ کے حقیقتِ مطلق کے غیر متحرک ہونے کے تصور کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور قرآنِ پاک کے تصور سے متغائر ہے۔

ارسطو کے تصورِ خدا کی روشنی میں جب ابنِ حزم حیات کو ذاتِ باری تعالیٰ کی جانب منسوب کرنے سے کتراتا ہے تو اقبال اس پر بھی گرفت کرتے ہیں کیونکہ اُن کے خیال میں ابنِ حزم نے ارسطو کے انداز میں سوچتے ہوئے یہ تصور کر لیا کہ خدا کی اکملیت اور کمال کے لیے اُس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے، جبکہ یہ تصور قرآن کے خلاق خدا کی تخلیقِ مسلسل کے تصور کے خلاف ہے۔ اسی لیے اقبال اسے قبول نہیں کرتے۔

جب، تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے، اقبال مسلم فلاسفہ وصوفیا کے ایسے خیالات کہ جن پر اسلامی عقائد سے متصادم ہونے کا ہلکا سا شائبہ بھی ہوسکتا ہے، قبول نہیں کرتے تو بھلا وہ اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے لیے مغربی مفکرین کے رہینِ منت کیسے ہوسکتے ہیں، مگر ہمارے بعض اصحاب مثلاً ایم۔ ایس۔ رشید وغیرہ اس بات پر مصر ہیں کہ ذاتِ باری سے متعلق اقبال کے تصورات مغربی مفکرین سے مستعار ہیں۔ موجود تحقیق کے باب نمبر ۴ بعنوان ''اقبال اور مغربی فلاسفہ'' میں مختلف مغربی فلاسفہ سے اقبال کے تقابل سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے بعض افکار میں مماثلت ضرور پائی جاتی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال اِن امور میں اِن مغربی فلاسفہ کے مرہونِ منت ہیں یا اُن کا تصورِ حقیقتِ مطلق ان سے مستعار ہے۔ اگر اس تصور کے حوالے سے اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے چند تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی فلاسفہ کے یہ خیالات دراصل اسلام سے موافقت رکھتے ہیں اور اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق تمام تر اسلامی عقائد پر استوار ہوا ہے اسی لیے اِن خیالات میں مماثلت دکھائی دیتا ہے۔ اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے لیے اسلام سے روشنی حاصل کرتے ہیں نہ کہ مغربی مفکرین ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال، اِن کی ایسی ہر بات بخوشی قبول کرتے ہیں جو انھیں قرآنی روح کے موافق دکھائی دیتی ہے۔

اقبال تو کانٹ کے اور اُس کے پیروکار فلسفیوں کے انکارِ مابعد الطبیعیات اور انکارِ خدا کا رد کرتے ہوئے اثباتِ مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔ وہ برگساں کے تصورِ زمان سے کافی حد تک اتفاق کرتے ہیں مگر جب وہ اس زمان کو ہی حقیقت کہتا ہے اور اسے ہستی کا قائم مقام مانتا ہے تو اقبال اُس سے الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اپنا استاد ہونے کے باوجود میک ٹیگرٹ کے الحادی تصورات پر زبردست تنقید کرتے ہیں۔ وجودِ خدا کا منکر ہونے کے باعث وہ نطشے کے دماغ کو کافر قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس کا مردِ کامل تجلی سے محروم رہا کیونکہ وہ اسرارِ لاالٰہ سے ناواقف تھا۔ وہ خدا سے انکاری تھا، لہٰذا اس کی روح مادیت میں دبی رہی اور وہ نکتۂ توحید سے شناسا نہ ہوسکا۔ وہ 'لا' سے 'الاّ' کی طرف قدم نہ اُٹھا سکا اور اثبات کی منزل سے دور رہا۔ اقبال اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ اگر نطشے اُن کے زمان میں ہوتا تو وہ اُسے مقامِ کبریا سے آگاہ کرتے۔ اقبال، ہیگل کے تصورِ کثرت واضداد سے متاثر ضرور دکھائی دیتے ہیں مگر وہ اس سے مرعوب نہیں ہیں۔ وہ اپنے اس تصور پر حتمی دلائل قرآنِ مجید ہی سے لاتے ہیں اور حقیقتِ مطلق کے ضمن میں کثرت اور وحدت کے تعلق کو قرآنِ کریم ہی کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ جب ہیگل کائنات کو خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش، خدا کی تجسیم یا خدا کا زندہ اور عین ملبوس قرار دیتا ہے اور خارجی کائنات کو غیر حقیقی قرار دیتے ہوئے خدا اور کائنات کے تعلق کی حلول اور اتحاد پر مبنی وحدۃ الوجودی تشریح کرتا ہے تو اقبال اُس کے صدف کو گوہر سے خالی قرار دے کر اُس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ جب ولیم جیمز خدا کو محض ایک اعلیٰ و برتر انسانی ذات سمجھتا ہے اور ذاتِ باری کو محدود سمجھتے ہوئے اُسے بے انتہا قوتوں کا

مالک ماننے سے انکار کرتا ہے تو اقبال ہرگز اُس کا ہمنوا نہیں بنتے۔ اقبال کونیاتی دلیل اور مقصدی دلیل کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ کی وجودیاتی دلیل بھی رد کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس سے فکر اور وجود کی ثنویت جنم لیتی ہے۔ اور یہ ثنویت حقیقتِ مطلقہ کی وحدت کا درست تصور حاصل کرنے کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے لہٰذا اقبال، ڈیکارٹ کی دلیل کے ساتھ ساتھ وجودِ باری تعالیٰ کے باقی روایتی دلائل کو بھی چھوڑ کر قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اقبال، اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق اور اس سے متصل بعض دیگر تصورات کے ضمن میں وائٹ ہیڈ کے نظامِ فکر سے خاصے متاثر دکھائی دیتے ہیں، کیونکہ اُس کے اکثر تصورات اسلامی عقائد سے قریب تر ہیں، لیکن اقبال، وائٹ ہیڈ کی بھی ہر بات من وعن قبول نہیں کرتے بلکہ اپنی فکرِ اسلامی کی روشنی میں، اُس کے نظریات میں ترمیم و تنسیخ کر کے اپنے انفرادی نظریات، جن کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر ہے، کے تحت اُس کی بعض تجاویز کو نئے معنی بھی پہناتے ہیں۔ وہ اگر وائٹ ہیڈ کے سلسلۂ تغیرات کے حامی ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں کہ انہوں نے یہ تصور اس سے مستعار لیا ہے بلکہ وہ اس کے ثبوت میں قرآنِ مجید کی مختلف آیات پیش کر کے اس تصور کو حقیقتِ مطلق کی تخلیقِ مسلسل پر دلیل بناتے ہیں۔ مگر جب وائٹ ہیڈ سلسلۂ تغیرات ہی کو اصل حقیقت قرار دیتا ہے تو اقبال اُس سے سخت اختلاف کرتے ہیں کیونکہ یہ بات اسلامی تصورِ حقیقت سے متغائر ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہو تو پھر اقبال کو اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں کیونکر مغربی مفکرین کا خوشہ چیں کہا جا سکتا ہے۔ اگر اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے بعض تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اِن مفکرین کے یہ خیالات، دراصل، اسلام کی آفاقی تعلیمات سے مماثل ہیں اور اقبال کا یہ تصور چونکہ اسلامی عقائد و تصورات کا آئینہ دار ہے اس لیے اِن مغربی مفکرین اور اقبال کے خیالات میں مماثلت دکھائی دیتی ہے۔

اقبال مغرب کے معروف فلاسفہ و مفکرین کے موافق تصورات و نظریات کو اپنے موقف کی تائید کے لیے استعمال کرتے ہیں، اور ایسا ہر مفکر یا فلسفی کرتا ہے، تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اقبال کے تصورات اِن فلاسفہ سے مستعار ہیں۔ تصورِ حقیقتِ مطلق کی وضاحت کے لیے اقبال نے مسلم فلاسفہ کے ساتھ ساتھ مغربی فلاسفہ سے بھی استفادہ ضرور کیا ہے مگر اپنے اس تصور کی تشکیل و تکمیل کے لیے وہ مغربی فلاسفہ کے نہیں بلکہ اسلام کے رہینِ منت ہیں۔ مغربی فلاسفہ تو ذاتِ باری کو کبھی ''خارجی روح'' تو کبھی ''خارجی عقل'' کہتے ہیں۔ وہ کبھی ''زمان'' کو تو کبھی ''سلسلۂ تغیرات'' کو حقیقت قرار دینے لگتے ہیں۔ وہ کبھی تو خدا کو محض ایک اعلیٰ و برتر انسان ذات سمجھتے ہیں تو کبھی ذاتِ باری تعالیٰ کو محدود قرار دے کر اُسے تمام قوتوں کا مالک ماننے سے انکار کر دیتے ہیں۔ جبکہ اُن میں سے کچھ تو اُس کے وجود ہی کو تسلیم کرنے پر رضامند نہیں ہوتے اور مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے امکان کو ہی مسترد کر دیتے ہیں۔ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق میں ایسے کسی خیال کا گزر نہیں۔ اُن کا رب تو اپنے بندے کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ وہ اپنے بندے کی ہر دعا سنتا ہے۔ وہ خالق و

مالک ہے۔ وہ صمد ہے، بصیر ہے، علیم ہے، مختارِ کل ہے، سمیع و بصیر ہے، وہی مطلق حقیقت ہے۔ وہ انائے مطلق ہے۔ وہ کائنات سے ماوراء ہے مگر جاری و ساری بھی ہے۔ یہی اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق ہے اور اقبال اسی تصور کے مؤید ہیں۔ اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق میں مغربی مفکرین کے مرہونِ منت نہیں بلکہ وہ تو مغربی مفکرین کے ناقص تصورِ حقیقتِ مطلق کے مقابلے میں صحیح اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق کا پرچار اور جدید مغربی فلسفہ اور سائنس کے انکارِ خدا کے مقابلے میں وجودِ مطلق کا اثبات کرنے والے عظیم مسلم فلسفی ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ سائنس نے جہاں انسان کو فطرت کے چھپے رازوں سے آشنا کر کے اُس کے ذہن کو جلا بخشی ہے وہاں سائنس کی مادیت نے کئی لوگوں کو مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں تشکیک میں مبتلا کر کے الحاد اور لاادریت کے دروازے بھی کھولے ہیں۔ جدید سائنس کی مادیت اور مطلق زمان و مکان کے تصور سے متاثر ہو کر فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں بھی ہر معاملے کی ایسی توضیح پیش کی جاتی ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی ذہن یا شعور کارفرما نہیں۔ سائنس کی مادیت اپنے مکاتبِ فکر کے ساتھ اس نقطۂ نظر کی حامی رہی ہے کہ اس عالم میں جو کچھ ہے وہ سب کا سب مادی ہے اور مادہ کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس نظریے کا یہ دعویٰ ہے کہ یہاں صرف ایک حقیقت ہے اور وہ مادہ ہے۔ اس طرح سائنس کے اس مادی نظریے نے انکارِ خدا کے لیے فکری بنیادیں فراہم کرنے کا کام انجام دیا کیونکہ اس کے نزدیک حسی دنیا سے باہر کسی چیز کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ آخر کار اسی مادیت نے مغربی فلسفیوں کو انکارِ خدا کی منزل تک پہنچا دیا۔ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو ناممکن قرار دیا اور بالآخر نطشے نے اعلان کر دیا کہ (نعوذ باللہ) ''خدا مر چکا ہے''۔

اقبال کو جدید سائنس اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جدید مغربی فلسفے کا یہی چیلنج درپیش تھا۔ اقبال نے یہ چیلنج کھلے دل سے قبول کیا اور ہستی باری تعالیٰ کے اثبات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنا کر اسلامی عقائد کی ترجمانی اور دفاع کا فریضہ انجام دیا جس۔ یوں وہ عالمِ اسلام کے عظیم مفکر، فلسفی اور جدید علم کلام کے بانی قرار پائے۔

حقیقتِ مطلق تک رسائی کے ضمن میں اقبال سائنس کی افادیت کے منکر نہیں لیکن مذہبی وجدان اور روحانی تجربہ کے مقابلے میں سائنس کی تنگ دامانی کے شاکی ضرور ہیں۔ وہ اپنے دور کے جدید تقاضوں کے تحت، مذہبی تجربے کو سائنسی شکل میں پیش کرنے کے حق میں تھے اور اسی مقصد کی خاطر انہوں نے اپنے مشہور خطبات لکھے جن کا مقصد ہی ہستی باری تعالیٰ کا اثبات ہے۔ اقبال نے اپنا اساسی اسلامی وجدان بروئے کار لاتے ہوئے، فلسفیانہ انداز میں یہ ثابت کیا کہ طبیعیات اور محسوسات یعنی سائنس ہی کل حقیقت نہیں بلکہ اس سے ماوراء بھی بہت سے تجربات اور مشاہدات ہیں جو وجود رکھتے ہیں، یہ مشاہدات مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ مذہبی تجربات حقیقتِ مطلق تک رسائی کا ذریعہ ہیں۔ مذہبی وجدان کے ذریعے

حقیقتِ مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اس سے اتصال قائم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اقبال اپنے بے مثال تصورِ زمان و مکان کے ذریعے طبیعیات کے اُن تصورات کا رد کرتے ہیں جن کے مطابق ہمارے سارے تجربات کے سانچے خارجی زمان و مکان قرار پاتے ہیں۔ مطلق زمان و مکان اور فطری قوانین کے شکنجے میں جکڑی ہوئی کائنات کے انہی تصورات کی بناء پر مادہ پرستوں اور دہریوں نے یہ استدلال قائم کیا کہ کائنات کا نظام خود بخود چل رہا ہے اور اس کے پیچھے کسی خالق اور ناظم کا ہاتھ نہیں کیونکہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے۔ انہی اصولوں کی روشنی میں مغربی فلاسفہ نے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ حقیقتِ مطلقہ کی حیثیت ایک افسانے سے زیادہ نہیں اور کسی بھی قسم کا مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے ثابت کیا کہ ہمارے یہ ریاضیاتی زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور یہی تجربے کی واحد سطح نہیں ہیں۔ زمان و مکان کا مفہوم وجود کے فرقِ مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ اور ہم مذہبی وجدان کے ذریعے مرئی زمان و مکان کے بندھنوں سے آزاد ہو کر غیر مرئی زمان و مکان دریافت کر سکتے ہیں۔ اقبال اپنے اِن تصورات کے ذریعے انسانی زمان و مکان سے الٰہی زمان و مکان تک پہنچتے ہیں اور یوں مابعد الطبیعیات کے امکان کو محفوظ رکھتے ہوئے وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات میں کامیاب ہوئے ہیں۔ اس طرح اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق مغرب کے انکارِ خدا کا مسکت جواب ہے۔

اقبال کا گراں قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے، حقیقتِ مطلق کے ضمن میں، اگر ایک طرف انھوں نے مغرب کی عقل پرستی، حسی ادراک اور سائنس کی بے جا طرف داری پر گرفت کی تو دوسری طرف مسلم حکما و صوفیا کے عقل و فکر اور تجربی علم کی اہمیت کے یکسر انکار کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے دونوں کی اہمیت و افادیت کو اُجاگر کیا اور یوں ذرائع علم کی جامعیت پر زور دیا۔ اس طرح اقبال عالمِ انسانی اور بالخصوص اُمتِ مسلمہ کے لیے روحانیت کے ساتھ ساتھ عقل و خرد اور سائنس کی اہمیت و افادیت کے بھی قائل ہیں اور یوں اُن پر لگایا جانے والا خرد دشمنی کا الزام غلط ثابت ہوتا ہے۔ اقبال سائنس کے نہیں بلکہ اُس کی مادیت پرستی کے خلاف ہیں۔ وہ سائنس کی اہمیت کے قائل ہیں، لیکن جب سائنس کے دائرے ہی کو علم کا واحد ذریعہ سمجھ لیا جاتا ہے تو مذہبی مفکر ہونے کے ناطے وہ اس کے دائرۂ کار کی محدودیت سے پردہ اُٹھاتے ہیں اور سائنس کو مذہب پر فوقیت دینے پر ہرگز تیار نہیں ہوتے۔ وہ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے ضمن میں ہر حال میں روحانی وجدان کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک فکر اور سائنس حقیقت کا جزوی مطالعہ کرتے ہیں اور اِن کا بس یہیں تک چلتا ہے۔ جبکہ مذہبی وجدان حقیقت کا کلی مشاہدہ کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ تاہم اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مقابل اور ایک دوسرے سے متضاد نہیں بلکہ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

اس طرح اقبال کے خیال میں فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقتِ مطلق سے قریب رکھتا ہے اور اس کے ادراک کے لیے گہری بصیرت عطا کرتا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ اسلام کی عقلی بنیادوں کی تلاش کے کام کا آغاز تو خود حضور ﷺ

نے کیا۔ اسی طرح اقبال کہتے ہیں کہ یونانی فلسفے کے برخلاف قرآن مجید میں عالم محسوسات کو مشاہدہ کرنے اور اس سے حقیقت مطلق کا پتہ چلانے کی بار بار تلقین کی گئی ہے۔ مگر اقبال کو شدید اختلاف ہے تو جدید سائنس کے اُس رویے سے جس کے تحت فطرت کو خالص مادی شے قرار دے کر کائنات کی توجیح چند بندھے ٹکے اصولوں کے تحت کی جاتی ہے اور کائنات کے پیچھے کسی فعال متحرک اور خالق قوت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا یہ سائنس کائنات کی کسی روحانی توجیح کے قائل نہیں اس لیے کسی مابعد الطبیعی نظام اور وجودِ باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس لیے اقبال کے نزدیک اس سائنس کا تعلق ظاہر مادی دنیا سے۔ وہ حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر پیش نہیں کرتی بلکہ اس ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے بحث کرتی اور محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے تجربی علم پر اعتبار کرتی ہے۔ اسی سے اس کے محدود ہونے کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک سائنس کے برعکس مذہب، حقیقت کا ادراک بحیثیت ایک وحدت کے کرتا ہے۔ لہٰذا حقیقتِ مطلق کا کلی ادراک مذہبی وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

اقبال مذہبی وجدان کو صوفیانہ شعور سے تعبیر کرتے ہوئے تجربے کی ثقاہت پر زور دیتے ہیں۔ یوں اقبال نے صوفیانہ تجربہ کی حقیقت، وقعت اور ثروت واضح کر کے دراصل مابعدالطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور مغرب کی بے خدا سائنس اور فلسفے کو بھرپور جواب دیا ہے۔ اس طرح انھوں نے نہ صرف اسلامی تصوف کی حقیقت اور اہمیت واضح کی ہے بلکہ جدید علمِ کلام کی بنیاد بھی رکھ دی ہے۔

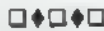
اقبال قدیم غیر اسلامی تصوف سے تو بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ وہ اسلام کے اعلیٰ تصوف کو حقیقتِ مطلق کے ادراکِ کلی اور اس سے قرب واتصال کا معتبر ترین ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ ادراک وقربِ ذاتِ الٰہی کے لیے علم باطن کی اہمیت، اس کی آفاقیت اور رسائی کے دِل سے قائل ہیں۔ اقبال کا یہی کارنامہ ہے کہ انھوں نے علم بالحواس اور حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھنے والی سائنس کی پروردہ مادہ پرست دنیا میں روحانیت کے چراغ روشن کیے ہیں۔ انھوں نے مادہ پرست مغربی سائنسدانوں اور فلاسفہ کے محض حسی علم اور حسی تجربے ہی کو حقیقی تسلیم کرنے اور اس کی بنیاد پر مابعدالطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے انکار کارد کیا ہے۔ انھوں نے خارجی اور حسی علم کی افادیت کو تسلیم کرتے ہوئے باطنی علم کو اس پر ترجیح دی ہے اور صوفیانہ تجربے کی ثروت وثقاہت کو ثابت کیا ہے اور اسے حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس سے قرب واتصال کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے وجدان کی راہ سے ذاتِ الٰہی کا اثبات کیا ہے۔

لیکن یہ ایک عجیب اور افسوس ناک امر ہے کہ آج امتِ مسلمہ کے ایک بڑے ''علمی'' حلقے میں تصوف کے خلاف ایک طوفان برپا ہے۔ تصوف کے خلاف تحریکیں چل رہی ہیں اور کتابیں لکھی جارہی ہے۔ چند افراد کے غلط انداز ونظریات کی بنا پر سارے تصوف کو شرک قرار دینا کہاں کی دانشمندی ہے۔ یہ دراصل اسلام کے روحانی نظام کے خلاف مغرب کی سازش

تھی جو کامیاب ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ تعلیم یافتہ نوجوانوں کو تصوف سے برگشتہ کر دیا گیا ہے۔ وہ تصوف کو غیر ضروری بلکہ ناجائز سمجھتے ہوئے روحانیت کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتے اور یوں وہ بھی اہلِ مغرب کی طرح خوگرِ پیکرِ محسوس بن کر رہ گئے ہیں۔ ساری دنیا کی طرح امتِ مسلمہ کا دامن بھی روحانیت سے تہی ہے اور وجودِ باری تعالیٰ کے ادراکِ کلی تک اُس کا پہنچنا ہی دشوار نظر آتا ہے، حقیقتِ مطلق سے قرب و اتصال تو اس کے بعد کی منزل ہے۔ ایسے میں اقبال کا یہ تصور کہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقتِ مطلق کے کلی ادراک اور اُس سے قرب و اتصال کا ذریعہ بن سکتا ہے، امتِ مسلمہ اور کل انسانیت کے لیے از حد اہمیت و افادیت کا حامل ہے۔ اس کی تفہیم و توضیح سے تصوف پر امتِ مسلمہ کا اعتماد بحال کر کے بے شمار روحانی فوائد حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ تصوف کی تعلیم اور پھر علمی صوفیانہ مشاہدہ کے ذریعے مسلم قوم قرب و اتصالِ الٰہی کی منزل پر پہنچ کر ہی خلافتِ الٰہی اور امامتِ اقوامِ عالم کے منصب پر فائز ہو سکتی ہے۔

اقبال نے اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ذریعے مسلمانوں کے جدید علمِ کلام کی بنیاد رکھنے کا گراں قدر کارنامہ انجام دیا۔ انہوں نے اپنے افکار و خیالات کے ذریعے اسلامی روایت کو بنیاد بناتے ہوئے جدید فکری انداز میں الٰہیات اسلامی کی تشکیلِ نو کا فریضہ انجام دیا اور بطریقِ احسن وجودِ باری تعالیٰ کے ادراک اور اثبات کے مراحل طے کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اقبال نے جدید دور کی عقلیت پسندی، مادیت پرستی اور حسی و تجربی طرزِ فکر کے مقابلے میں کشف و وجدان کے راستے سے حقیقتِ مطلقہ کا اثبات کر کے حسی و تجربی اندازِ فکر کے حامل سائنسدانوں اور فلاسفہ کے انکارِ خدا کا بھرپور جواب دیا ہے اور اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق کی حقانیت کو مدلل انداز میں ثابت کیا ہے۔

الغرض اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا پس منظر اور پیش منظر از اوّل تا آخر اسلامی ہے اور اس کے سوتے قرآن و حدیث، اسلامی فلسفیانہ روایت اور اسلامی تصوف سے پھوٹتے ہیں۔ یہی اس تحقیق کا حاصل ہے۔



کتابیات

الف۔ بنیادی مآخذ

اُردو

محمد اقبال،

افکارِ اقبال، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت ۱۹۹۰ء)

اقبال کے نثری افکار، مرتبہ: عبدالغفار شکیل (دہلی، انجمن ترقی اُردو، ۱۹۷۷ء)

اقبال نامہ، حصہ اوّل، مرتبہ: شیخ عطاءاللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۴۵ء)

اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ: شیخ عطاءاللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱ء)

انوارِ اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۷ء)

اوراقِ گم گشتہ، مرتبہ: رحیم بخش شاہین (لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۵ء)

تاریخ تصوّف، مرتبہ: صابر کلوروی (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۷ء)

تجدیدِ فکریاتِ اسلام، مترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۲ء)

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۶ء)

حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، مرتبہ: محمد حمزہ فاروقی (لاہور، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، ۱۹۸۸ء)

خطوطِ اقبال، مرتبہ: رفیع الدین ہاشمی (لاہور، خیابانِ ادب، ۱۹۷۶ء)

شذراتِ فکرِ اقبال، مترجمہ: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (لاہور، مجلسِ ترقی ادب، ۱۹۸۳ء)

فلسفۂ عجم، مترجمہ: میر حسن الدین (کراچی، نفیس اکادمی، ۱۹۸۴ء)

کلیاتِ اقبال اُردو (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۴ء)

کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اوّل، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء)

کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۳ء)

کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد سوم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۳ء)

کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد چہارم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۵ء)

مضامینِ اقبال، مرتبہ: تصدق حسین تاج (حیدرآباد دکن، احمدیہ پریس، ۱۹۴۳ء)

مطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں، مترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۵۴ء)

مکتوباتِ اقبال بنام نذیر نیازی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۵۷ء)
ملفوظاتِ اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر ابواللیث صدیقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

فارسی

محمد اقبال
کلیاتِ اقبال فارسی (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء)
رومی، جلال الدین محمد، مولوی،
مثنوی معنوی، ۶ دفتر (طہران، کلالۂ خاور، ۱۳۱۶)

English

Muhammad Iqbal,

Letters and writing of Iqbal, Ed: Bashir Ahmed Dar (Iqbal Academy, Lahore, 1967.)

Letters of Iqbal, Ed: Bashir Ahmed Dar (Iqbal Academy, Lahore, 1978.)

Mementos of Iqbal, Ed: Rahim Buksh Shaheen (Lahore, All Pakistan Islamic Education Congress, 1976.)

Speeches and Statements of Iqbal, Shamlo (Lahore, Alminar Academy, 1945.)

Speeches Writings and Statements of Iqbal, Ed: Latif Ahmed Sherwani (Lahore, Iqbal Academy, 1995.)

Stray Reflictions, Ed: Javed Iqbal (Sh Ghulam Ali & Sons 1961.)

The Development of Metaphysics in Persia (Sang-e-Meel Publicatios, 2004.)

The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam (Institute of Islamic Culture, 1999.)

Thoughts and Reflections of Iqbal, Ed: Syed Abdul Vahid (Lahore, Sh. Muhmmad Ashraf, 1992.)

□♦□♦□

ب۔ثانوی مآخذ

اقبال پر کتابیں

اُردو

آصف جاہ کاروانی ڈاکٹر،

اقبال کا فلسفۂ خودی (کراچی، اُردو اکیڈمی، سندھ، ۱۹۷۷ء)

ابوالحسن علی ندوی، مولانا،

نقوشِ اقبال، مترجمہ: مولوی شمس تبریز (کراچی، مجلس نشریاتِ اسلام، ۱۹۷۶ء)

ابوسعید نورالدین، ڈاکٹر،

اسلامی تصوف اور اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۵ء)

ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر

اقبال اور مسلکِ تصوف (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

احمد میاں اختر، قاضی، جونا گڑھی،

اقبالیات کا تنقیدی جائزہ (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۵ء)

اختر علی شاہ جعفری، سید،

اقبال باکمال (لاہور، تاج بک ڈپو، ۱۹۶۶ء)

اعجاز الحق قدوسی،

اقبال اور علمائے پاک و ہند (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

اقبال کے محبوب صوفیا، کراچی (اقبال اکادمی، ۱۹۷۶ء)

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر

عروجِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۷ء)

اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر

مطالعہ اشارات و تلمیحاتِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۶ء)

الطاف احمد اعظمی،

خطباتِ اقبال ایک مطالعہ (لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۵ء)

الطاف حسین،

اقبال اور اسلامی معاشرہ (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۱ء)

انعام الحق کوثر، ڈاکٹر،

اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین، جلد اوّل۔ دوم (بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)

این میری شمل،

شہپر جبریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض (لاہور، گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء)

ایوب صابر، پروفیسر،

اقبال دشمنی ایک مطالعہ (لاہور، جنگ پبلشرز، ۱۹۹۳ء)

برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر،

علامہ اقبال اور مذہبی وقوف کی علمی صورت (لاہور، شعبۂ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء)

مرتب، علامہ اقبال اور مخصوص صوفیانہ واردات (لاہور، شعبۂ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء)

بزمِ اقبال، مرتب،

منشوراتِ اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء)

فلسفۂ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۴ء)

بشیر مخفی القادری،

اقبال کا نظریۂ تصوف (لاہور، پیسہ اخبار، سن ندارد)

پرویز،

تصوّف اور اقبال (لاہور، طلوعِ اسلام ٹرسٹ، ۲۰۰۰ء)

اقبال اور قرآن (لاہور، ادارۂ طلوعِ اسلام، ۱۹۸۵ء)

پروین شوکت علی،

اقبال کا فلسفۂ سیاسیات، مترجمہ: مولانا ریاض الحق (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، سن ندارد)

تحسین فراقی،

اقبال چند نئے مباحث (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۷ء)

جہاتِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۳ء)

نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء)

جاوید اقبال،

زندہ رود، جلد اوّل (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۹ء)

زندہ رود، جلد دوم (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۱ء)

زندہ رود، جلد سوم (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۴ء)

جعفر بلوچ، مرتب،

اقبال شناسی اور سیاہ (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۹ء)

جگن ناتھ آزاد،

اقبال اور اُس کا عہد (لاہور، الادب، ۱۹۷۷ء)

اقبال اور مغربی مفکرین (لاہور، مکتبۂ عالیہ، ۱۹۸۷ء)

حسن اختر، ڈاکٹر،

اقبال اور مسلم مفکرین (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۲ء)

حسین محمد جعفری، سید، ڈاکٹر،

اقبال ۔ فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید (کراچی، پاکستان اسٹڈی سنٹر جامعہ کراچی، ۱۹۸۸ء)

حق نواز،

اقبال اور لذتِ پیکار (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۴ء)

خالد علوی،

اقبال اور احیائے دین (لاہور، مکتبہ العلمیہ، ۱۹۷۱ء)

رحیم بخش شاہین، پروفیسر،

ارمغانِ اقبال (لاہور، اسلامک پبلیکشنز، ۱۹۹۱ء)

رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر،

اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین (لاہور، مجلسِ ترقی ادب، ۲۰۰۲ء)

مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں (کراچی، اقبال اکادمی، سن ندارد)
رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر،
خطوطِ اقبال (لاہور، مکتبہ خیابانِ ادب، ۱۹۷۶ء)
کتابیاتِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)
تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)
اقبالیات۔ تفہیم و تجزیہ (لاہور، اقبال، اکادمی، ۲۰۰۴ء)
اقبال شناسی اور محور (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۹ء)
سعید احمد اکبر آبادی،
خطباتِ اقبال پر ایک نظر (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)
سلیم اختر، ڈاکٹر،
اقبالیات کے نقوش (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۹ء)
علامہ اقبال۔ حیات، فکر و فن (۱۰۱ مقالات) (لاہور، سنگِ میل پبلشرز، ۲۰۰۳ء)
اقبال کی فکری میراث (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۶ء)
اقبال ممدوحِ عالم (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۷ء)
اقبال شناسی کے زاویے (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۵ء)
سلیمان ندوی،
اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، مرتبہ: اختر راہی (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۷۸ء)
سہیل بخاری،
اقبال مجدّدِ عصر (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)
شریف کنجاہی،
ترجمہ گلشن راز جدید (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء)
شفیق الرحمٰن ہاشمی، پروفیسر،
اقبال کا تصورِ دین (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۸۷ء)

شمیم ملک، مرتب،
اقبال شناسی اور محمل (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)
صابر کلوروی،
اشاریہ مکاتیب اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۴ء)
صائب عاصمی،
اقبال قلندر نہیں تھا (لاہور، تخلیق کار، ۱۹۶۷ء)
صدیق جاوید، مرتب،
اقبالیاتِ راوی (لاہور، الفیصل، ۱۹۸۹ء)
صلاح الدین احمد،
تصوراتِ اقبال (لاہور، المقبول پبلی کیشنز، ۱۹۶۹ء)
ضیاالدین احمد، پروفیسر،
اقبال کا فن اور فلسفہ (لاہور، بزمِ اقبال، ۲۰۰۱ء)
طاہر تونسوی،
اقبال اور مشاہیر (لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۸۳ء)
ظہور احمد اظہر، ڈاکٹر،
اقبال کے نجوم ہدایت (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۱ء)
ظہور الدین احمد، ڈاکٹر،
مطالعۂ اقبال (لاہور، الفیصل ناشران، ۲۰۰۷ء)
عابد علی عابد،
تلمیحاتِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۵ء)
عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر،
فکرِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)
اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء)
حکمتِ رومی (لاہور، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)
تلخیص خطباتِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

عبدالحمید عرفانی، خواجہ، ڈاکٹر،

اقبالِ ایراں (سیالکوٹ، بزمِ رومی، سن ندارد)

عبدالحمید کمالی،

اقبال اور اساسی اسلامی وجدان (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۷ء)

عبدالرشید، میاں،

ترجمہ کلیاتِ اقبال فارسی، جلد ۱۔۲ (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۲ء)

عبدالرؤف عروج،

رجالِ اقبال (کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۸ء)

عبدالسلام ندوی،

اقبالِ کامل (لاہور، نیشنل بک کونسل، ۱۹۸۹ء)

عبدالعزیز کمال،

اقبال اور اسلامی روایت (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۵ء)

عبدالمغنی، ڈاکٹر،

تنویرِ اقبال (لاہور، مکتبہ تعمیرِ انسانیت، ۱۹۹۰ء)

عبدالغنی فاروق، ڈاکٹر،

مغرب پر اقبال کی تنقید (لاہور، ادارۂ معارفِ اسلامی، ۱۹۹۴ء)

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،

مرتب، تسہیلِ خطباتِ اقبال (اسلام آباد، ۱۹۹۷ء)

عشرت حسن انور،

اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۹ء)

عطیہ سید، اقبال

مسلم فکر کا ارتقاء (لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۴ء)

علی عباس جلالپوری،

اقبال کا علم کلام (جہلم، خرد افروز، ۱۹۸۷ء)

عمر فاروق، ایس۔ ایم،

طواسینِ اقبال، جلد اوّل (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

طواسینِ اقبال، جلد دوم (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر،

اقبال کا ذہنی و فکری ارتقاء (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۸ء)

اقبال ایک مطالعہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

غلام رسول مہر،

اقبالیات، مرتبہ: امجد سلیم علوی (لاہور، مہر سنز، ۱۹۸۸ء)

مطالب اسرار و رموز (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۹ء)

غلام عمر خان، ڈاکٹر،

روحِ اسلام۔ اقبال کی نظر میں (کراچی، صفیہ اکیڈمی، ۱۹۶۷ء)

غلام مصطفےٰ، ڈاکٹر،

اقبال اور قرآن (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء)

فروغ احمد، پروفیسر،

تفہیمِ اقبال (کراچی، اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۸۵ء)

کرم حیدری،

اقبال۔ دین و دانش (لاہور، عتیق پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۰ء)

گوہر نوشاہی، مرتب،

مطالعۂ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۳ء)

محمد آصف اعوان، ڈاکٹر،

اقبال کا تیسرا خطبہ۔ تحقیقی و توضیحی مطالعہ (فیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۰۶ء)

محمد اشرف خان اشرف،

اقبال اور گوئٹے (لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۷۵ء)

محمد اکرام چغتائی،

مرتب، اقبال اور گوئٹے (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

محمد باقر، ڈاکٹر،

احوال و آثار اقبال ۔ چند پہلو (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء)

محمد رفیع الدین،

حکمتِ اقبال (اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، ۱۹۹۶ء)

محمد ریاض، ڈاکٹر،

جاوید نامہ ۔ تحقیق و توضیح (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء)

محمد سہیل عمر،

خطباتِ اقبال نئے تناظر میں (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

محمد شریف بقا،

خطباتِ اقبال ایک جائزہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۱ء)

اقبال اور تصوف (لاہور، جنگ پبلشرز، ۱۹۹۱ء)

موضوعاتِ خطباتِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۷ء)

نطشے اقبال کی نظر میں (لندن، پاکستان کلچرل فاؤنڈیشن، ۱۹۸۷ء)

محمد شریف، میاں،

مقالاتِ شریف (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)

محمد ظریف، قاضی،

اقبال، قرآنِ حکیم کی روشنی میں (لاہور، کتاب منزل، ۱۹۵۵ء)

محمد عبدالرشید فاضل، سید،

علامہ اقبال اور تصوف (کراچی، ادارہ تنویراتِ علم و ادب، ۱۹۶۷ء)

محمد عبدالغنی، شاہ، پروفیسر،

قرآنی تصوف اور اقبال (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۶۱ء)

محمد عبداللہ چغتائی،

روایاتِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء)

محمد عبداللہ، سید، ڈاکٹر،

متعلقاتِ خطباتِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

شیخ اکبر اور اقبال (لاہور، مغربی پاکستان اُردو اکادمی، ۱۹۷۹ء)

مطالعۂ اقبال کے چند نئے رخ (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۴ء)

مسائلِ اقبال (لاہور، مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، ۱۹۷۴ء)

محمد عبداللہ قریشی،

حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں (لاہور، بزمِ اقبال ۱۹۸۲ء)

محمد عثمان، پروفیسر،

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

محمد فرمان، پروفیسر،

اقبال اور تصوف (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۷ء)

محمد متین خالد،

مرتب، علامہ اقبال اور فتنۂ قادیانیت (لاہور، عالمی مجلس تحفظِ ختمِ نبوت، ۲۰۰۵ء)

محمد مسعود احمد، پروفیسر، ڈاکٹر،

حضرت مجدد الف ثانیؒ اور اقبال (سیالکوٹ، مکتبۂ نعمانیہ، سندندارد)

محمد منور، پروفیسر،

ایقانِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

برہانِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

میزانِ اقبال (لاہور، یونیورسٹی بکڈپو، ۱۹۷۲ء)

قرطاسِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

محمد یوسف گورایہ،

اسلامی تصورات، اقبال اور عصرِ حاضر (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۹ء)

محمود احمد ساقی، ڈاکٹر،

اقبال کے مذہبی عقائد (لاہور، نوریہ رضویہ پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء)

محمود رضوی،

اقبال اور عقلیت پسندی (لاہور، قومی پریس، ۱۹۸۳ء)

مظہر الدین صدیقی،

اسلامی ثقافت اقبال کی نظر میں، مترجمہ: سلطان زبیری (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، سن ندارد)

معین الرحمٰن، سید، ڈاکٹر،

جہانِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۷ء)

اقبال اور جدید دنیائے اسلام (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت ۱۹۸۶ء)

ممتاز حسن،

علامہ اقبال ممتاز حسن کی نظر میں، مرتبہ: ڈاکٹر معز الدین (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۱ء)

منظور احمد،

اقبال شناسی (لاہور، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء)

میکش اکبرآبادی،

نقدِ اقبال (لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۷۰ء)

مقبول انور داؤدی،

مطالبِ اقبال (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۸۴ء)

نذیر نیازی، سید،

اقبال کے حضور میں (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۷۱ء)

دانائے راز (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء)

اقبالیاتِ نذیر نیازی، مرتبہ: عبداللہ شاہ ہاشمی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

نسیم۔الف۔د، ڈاکٹر،

مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء)

نسیم امروہوی،

فرہنگِ اقبال (لاہور، اظہار سنز، ۱۹۸۴ء)

نصیر احمد ناصر،

اقبال اور جمالیات (کراچی، اقبال اکادمی،۱۹۶۴ء)
نعیم احمد،
اقبال کا تصور بقائے دوام (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۹ء)
نواب عالم بارہوی، سید، کرنل،
بصیرتِ اقبال (راولپنڈی، پیپ بورڈ پرنٹرز،۱۹۹۲ء)
واجد رضوی،
دانائے راز (لاہور، مقبول اکیڈمی، ۱۹۶۹ء)
وحیدالدین، سید،
فلسفۂ اقبال خطبات کی روشنی میں (لاہور، نذیر سنز پبلشرز، ۱۹۸۹ء)
وحید عشرت، ڈاکٹر،
اقبال ۸۵ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۹ء)
اقبال ۸۶ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)
وحید عشرت، ڈاکٹر، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر محمد سہیل عمر، مرتبین،
اقبالیات کے سو سال (اسلام آباد اکادمی ادبیات پاکستان،۲۰۰۲ء)
وحید قریشی، ڈاکٹر،
منتخب مقالاتِ اقبال ریویو (لاہور، اقبال اکادمی،۱۹۸۲ء)
وزیر آغا، ڈاکٹر،
تصوراتِ عشق و خرد اقبال کی نظر میں (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۰ء)
یوسف سلیم چشتی، پروفیسر،
شرح ارمغانِ حجاز فارسی (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۵ء)
شرح اسرارِ خودی (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس،۱۹۵۴ء)
شرح رموزِ بے خودی (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس،۱۹۵۳ء)
شرح جاوید نامہ (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۱ء)
شرح زبورِ عجم (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس،۱۹۵۳ء)
مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، مرتبہ: اختر النساء (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۹ء)

یوسف حسین خان، ڈاکٹر،

روحِ اقبال (لاہور، القمرانٹر پرائزز، ۱۹۹۶ء)

یونس جاوید، مرتب،

صحیفۂ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۶ء)

اقبالیات کی مختلف جہتیں (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

English

Abdul Rahim, Ed,

Iqbal: The Poet of Tomorrow (Lahore, Geroz Sons, 1968.)

Abdul Vahid, Syed,

Introduction to Iqbal (Karachi, Pakistan Publication, 1966.)

Studies in Iqbal (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1986.)

Iqbal, His Art and Thought (Karachi, Oxford University Press, 1969.)

Annemarie Sehimmel,

Gabriel's Wings (Lahore, Iqbal Academy, 2000.)

Anwer Beg A.,

The Poet of the East (Lahore, Khawe Publishing House, 1961.)

Arberry A.J.,

Notes on Iqbal's Israr-i-Khudi (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1968.)

Badshah Mian Hssainy, Syed,

Iqbal's plegiarism (Karachi, Talimi Markaz, 1951.)

Bashir Ahmad Dar,

Iqbal and Post Kantian Voluntarism (Lahore, Bazm-i- Iqbal, 1956.)

A Study in Iqbal's Philosophy (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1944.)

Bazm-i-Iqbal,

Allama Muhammad Iqbal: A Philosopher Poet of Islam (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 2002.)

Billgrami, H.H., Syed.

Glimpres of Iqbal's Mind and Thought (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1966.)

Ghulam Sadiq, Khawaja,Prof,

Islam, Iqbal and Philosophy (Lahore, Majlis Byad-E- Khawaja Ghulam Sadiq, 1987.)

Hafiz Malik, Ed,

Iqbal: Poet Philosopher of Pakistan (London, Colambia University Press, 1971.)

Ishrat Hussan, Dr,

Meta-physics of Iqbal (Lahore, Sh. Muhammad Asraf, 1991.)

Jamila Khatoon, Dr,

The Place of God, Man and Universe in the Philosophical System of Iqbal (Lahore, Iqbal Aceademy, 1997.)

Maitre, L.C,

Introduction of the Thought of Iqbal, tr, By Abdul Majeed Dar (Karachi, Iqbal Academy, 1962.)

Mazhar-ul-Din Saddiqı,

Concept of Muslim Culture in Iqbal (Islamabad, Islamic Research Institute, 1970.)

The Image of the West in Iqbal (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1956.)

Muhammad Maruf, Dr,

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought (Lahore, Iqbal Academy, 2000.)

Iqbal's Philosophy of Religion (Lahore, Iqbal Academy, 2003.)

Muhammad Munawwar, Dr,

Dimensions of Iqbal (Lahore, Iqbal Academy, 1987.)

Iqbal and Quranic Wisdom (Lahore, Iqbal Academy, 2001.)

Iqbal: Poet Philosopher of Islam (Lahore, Iqbal Academy, 1993.)

Muhammad Tufail, Mian,

Iqbal's Philosophy and Education (Lahore, Bazm-i- Iqbal, 1996.)

Nazir Qaisar, Dr.,

Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought (Lahore, Iqbal Accademy, 1998.)

Iqbal and The Western Philosophers (Lahore, 2001.)

Niaz Ahmad, Dr,

The Proper Place of Iqbal in the evolution of Islamic Thought (Lahore, Punjab University Press, 1950.)

Rahman S.A.,

Iqbal and Muslim Renaissance (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1991.)

Saeed Ahmed, Sheikh,

Studies in Iqbal's Thought and Art (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1972.)

Shahzad Qaser Dr.,

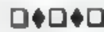
Iqbal and Khawaja Ghulema Farid on Experiencing God (Lahore, Iqbal Academy, 2002.)

Sh. Muhammad Ashraf, Ed,

Iqbal As a Thinker (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1991.)

Sharif, M.M.,

About Iqbal and his Thought (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1976.)



غیر مطبوعہ مقالات

افتخار احمد چشتی،

اقبال کا تصور مذہب (ایم۔اے اسلامیات) مخزونہ مرکزی لائبریری شعبۂ فارسی، پنجاب یونیورسٹی،۱۹۵۲

بابر بیگ مطالی،

ڈاکٹر محمد اقبال و حضرت مجدّد الف ثانی۔ افکار و نظریات (پی۔ایچ۔ڈی)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

خالد بشیر،

کیا اقبال وحدت الوجودی تھے؟ (ایم۔اے فلسفہ) مخزونہ لائبریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی،۱۹۸۱ء

زہرہ احسان،

علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی نظریات (ایم۔اے فلسفہ) مخزونہ لائبریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی،۱۹۷۶ء

زہرہ رحمان،

اقبال اور مسلم مفکرین (ایم۔اے اُردو) مخزونہ مرکزی لائبریری، سندھ یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء

شگفتہ شہناز،

اقبال کی اسرارِ خودی پر تنقیدی کتب و مضامین کا تحقیقی جائزہ، (ایم۔فل)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

شوکت زمان،

علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی نظریات (ایم۔اے فلسفہ) مخزونہ لائبیری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۶ء

طالب حسین اشرف،

جدید علمِ کلام اور اقبال (پی۔ایچ۔ڈی)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

عظمیٰ گیلانی، سیدہ،

علی عباس جلالپوری کی ''اقبال کا علمِ کلام'' کا تنقیدی جائزہ، (ایم۔فل)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۴

غلام رسول محمد،

اقبال اور امکاناتِ مذہب: آخری خطبہ کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ، مخزونہ لائبریری علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء

قمر الدین، سید،

فلسفۂ عجم کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ، (ایم۔فل) مخزونہ لائبریری علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء

قمر سلطانہ،

اقبال کا تصورِ خودی اور لائبنز کا تصورِ موناد، (ایم۔فل)، ، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء

کہکشاں پروین،

اقبال کا فلسفۂ جبر و قدر (ایم۔اے فلسفہ) مخزونہ لائبریری شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء

محمد آصف اعوان،

علامہ اقبال کا تصورِ ارتقاء: تحقیقی جائزہ (پی۔ایچ۔ڈی)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء

محمد اشفاق چغتائی،

علامہ اقبال کا تصورِ وجود و شہور، (ایم۔فل)،، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء

محمد اکرم،

ڈاکٹر اقبال پر مولانا روم کا اثر و نفوذ (ایم۔اے فارسی) مخزونہ لائبریری شعبۂ فارسی، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۵۳ء

محمد الیاس چیمہ،

اقبال اور محمود شبستری، (ایم۔فل)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء

محمد انور صادق،

اقبال کی نفسیاتِ مذہب، (ایم۔فل)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء

مزمل حسن،

اقبال اور افلاطون، (ایم۔فل)،، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء

ممریز خان،

علامہ اقبال کا تصورِ کائنات (ایم۔اے فلسفہ) مخزونہ لائبریری شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۳ء

ناہید گل،

اقبال اور وجودیت، (ایم۔فل)، مخزونہ لائبریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء

English

Aasia Naveed,

Iqbal on God-Man Relationship (M.A Philosophy) Liberary Deptt of Philosophy, University of Punjab, 1989.

Abdul Salam Safdar,

Iqbal's Psychology of Religion (M.A. Philosophy) Liberary Deptt of Philosophy, University of Punjab, 1973.

Kalsoom Akhtar,

Iqbal and some Modern Critic of Religion (M.A Philosophy) Liberary Deptt of Philosophy, University of Punjab, 1975.

اقبالیات کے اشاریے

اختر النساء،

اشاریہ سہ ماہی اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء)

اشاریۂ اقبالیات (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء)

داؤد عسکر،

جوئے شیر (کراچی، رشید اینڈ سنز، ۱۹۷۹ء)

صابر کلوروی،

اشاریہ مکاتیب اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۴ء)

عبداللطیف خان نقشبندی، پیر،

مجلسِ اقبال (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۹ء)

قمر عباس،

اشاریہ مضامین اقبال شناسی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

محمد یونس حسرت،

کلیدِ اقبال، لاہور (اقبال اکادمی، ۱۹۸۶ء)

یاسمین رفیق،

اشاریۂ کلام اقبال اُردو (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

تصوف پر کتابیں

ابنِ عربی، محی الدین،

فصوص الحکم، مترجمہ: محمد برکت اللہ لکھنوی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

فتوحاتِ مکیہ، مترجمہ: صائم چشتی، جلد اوّل تا چہارم (فیصل آباد، علی برادران، ۱۴۱۲ھ)

فتوحاتِ مکیہ، مترجمہ: مولوی محمد فضل خان (لاہور تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

رسائلِ ابنِ عربی، مرتبہ: ارشد قریشی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۲۰۰۱ء)

ابوالحسن علی ندوی،

تزکیہ و احسان یا تصوف و سلوک، مترجمہ: محمد الحسنی (کراچی، مجلس نشریاتِ اسلام، سن ندارد)

احمد سرہندی، شیخ،

مکتوباتِ امام ربانی، جلد اوّل، مترجمہ: قاضی عالم الدین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۸ء)

مکتوباتِ امام ربانی، جلد دوم علوم، مترجمہ: قاضی عالم الدین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۹۸ء)

کشف المعارف، مرتبہ: عنایت عارف (لاہور، الفیصل، ۲۰۰۲ء)

ابنِ تیمیہ،

اصحابِ صفہ اور تصوف کی حقیقت، مترجمہ: عبدالرزاق (لاہور، المکتبہ السّلفیہ، سن ندارد)

الفرقان بین اولیاالرحمٰن واولیاالشیطٰن، مترجمہ: مولانا غلام ربانی (لاہور، المکتبہ السّلفیہ، سن ندارد)

ابنِ منصور حلاج،

طواسین، مترجمہ: عتیق الرحمٰن عثمانی (لاہور، تصوّف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۶ء)

ابوبکر کلابازی،

تعرّف، مترجمہ: پیر محمد حسن (لاہور، تصوّف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء)

ابونصر سراج،

کتاب اللّمع فی التصوّف، مترجمہ: ڈاکٹر پیر محمد حسن (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء)

اشرف علی تھانوی،

التکشف عن مہمات التصوف (کراچی، کتب خانہ مظہری، ۲۰۰۲ء)

خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم (لاہور، ندرسنز، ۱۹۸۷ء)

شریعت وطریقت، مرتبہ: محمد دین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء)

الطاف احمد اعظمی،

وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ (لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۳ء)

امیر حمزہ،

اللہ موجود نہیں......؟ (لاہور، ادارہ مطبوعات مجلّہ الدعوۃ، ۱۹۹۸ء)

اسمٰعیل شہید، شاہ،

عبقات، مترجمہ: سید مناظر احسن گیلانی (لاہور، ادارہ اسلامیات، سن ندارد)

تراب الحق، شاہ،

تصوف وطریقت (لاہور، زاویہ پبلشرز، ۲۰۰۴ء)

خلیق احمد نظامی،

تاریخ مشائخ چشت (لاہور، مشتاق بک کارنر، سن ندارد)

زوار حسین شاہ،

عمدۃ السلوک (کراچی، زوار اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)

شمس الدین عظمی،

احسان وتصوف (ملتان، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۴ء)

شہاب الدین سہروردی،

عوارف المعارف، مترجمہ: شمس بریلوی (لاہور، پروگریسو بکس، ۱۹۹۸ء)

عبدالباری ندوی،

تجدیدِ تصوف وسلوک (لاہور، المکتبہ الاشرفیہ، سن ندارد)

عبدالحق، شاہ،

اخبار الاخیار، مترجمہ: محمد منیر رضا قادری (لاہور، شبیر برادرز، سن ندارد)

تعارف فقہ وتصوف، مترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری (لاہور، الممتاز پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء)

عبدالرحمن کیلانی،

شریعت وطریقت (لاہور، مکتبہ السلام، ۲۰۰۱ء)

عبدالرشید، ڈاکٹر،

اسلامی تصوف اور صوفیائے سرحد (اسلام آباد، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۸۸ء)

عبدالقادر جیلانی، شیخ،

غنیۃ الطالبین، مترجمہ: شمس بریلوی (لاہور، پروگریسو بکس، سن ندارد)

فتوح الغیب، مترجمہ: سید محمد فاروق القادری (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء)

عبدالکریم بن ابراہیم، سید،

انسانِ کامل (کراچی، نفیس اکیڈیمی، ۱۹۸۰ء)

عبداللہ انصاری،

صد میدان، مترجمہ: حافظ محمد افضل فقیر (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۶ء)

عبدالماجد دریابادی،

تصوف اسلام (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۲۰۰۰ء)

عبدالکریم قشیری،

الرسالۃ القشیریہ، مترجمہ: پیر محمد حسن (اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، ۱۹۸۴ء)

عبیداللہ فراہی،

تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ (لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۱ء)

علی بن عثمان، سید، حضرت،

کشف المحجوب، مترجمہ: محمد الطاف نیروی (لاہور، کارواں پریس، ۱۹۹۲ء)

غزالی، امام،

احیاء العلوم، ۴ جلدیں (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)

المنقذ، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء)

غلام قادر لون، ڈاکٹر،

مطالعہ تصوف قرآن وسنت کی روشنی میں (لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۰ء)

لطیف اللہ، پروفیسر،

تصوف اور سرّیت (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۶ء)

محمد ادریس،

مضامینِ تصوف (لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۲۰۰۳ء)

محمد ذوقی، سید،

سرِ دلبران (کراچی، محفلِ ذوقیہ، ۱۴۲۲ھ)

محمد ریاض قادری،

شرح فصوص الحکم (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۲۰۰۶ء)

محمد طاہر القادری،

حقیقتِ تصوف (لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)

محمد عباد اللہ اختر،

علمِ تصوف (لاہور، تخلیقات، ۲۰۰۴ء)

محمد عبدالرحمٰن جامی،

نفحات الانس، مترجمہ: سید احمد علی چشتی (مشتاق بک کارنر، سن ندارد)

لوائح، مترجمہ، سید فیض الحسن فیضی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

مہر علی شاہ، سید،

تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، مترجمہ: عبدالرحمٰن و فیض احمد (لاہور پرنٹنگ پروفیشنلز، ۲۰۰۴ء)

ملفوظاتِ مہریہ، مرتبہ: فیض احمد فیض (لاہور، پاکستان انٹرنیشنل پرنٹرز، ۱۹۸۶ء)

میکش اکبر آبادی،

مسائلِ تصوف (لاہور، بک ہوم، ۲۰۰۴ء)

واحد بخش سیال،

روحانیتِ اسلام (لاہور، الفیصل، ۲۰۰۳ء)

مشاہدۂ حق (لاہور، الفیصل، ۱۹۹۵ء)

ولی الدین، میر، ڈاکٹر،

قرآن اور تصوف (کراچی، سٹی بک پوائنٹ، سن ندارد)

ولی اللہ، شاہ،

حُجۃ اللہ البالغہ (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)

القول الجمیل، مترجمہ: پروفیسر محمد سرور (لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)

ہمعات۔ تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفۂ تاریخ، مترجمہ: پروفیسر محمد سرور (لاہور، سندھ ساگر اکادمی، ۲۰۰۳ء)

مکتوبِ مدنی، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۶۵ء)

لمعات، مترجمہ: پیر محمد حسن (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۷۳ء)

یوسف سلیم چشتی، پروفیسر،

تاریخ تصوف (لاہور، دار الکتاب، سن ندارد)

اسلامی تصوف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش (لاہور، دوست ایسوسی ایٹس، ۱۹۹۸ء)

□♦□♦□

English

Affifi, A.E.,

Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi, Lahore, Sk. Muhammad Ashraf, 1964.

Arberry, A.J.,

Sufism, Lahore, Suhail Academy, 1998.

Hassein Nasr, Syyed,

Three Muslim Sages, Lahore, Suhail Academy, 1999.

Muhammad Abdul Haq Ansari, Dr,

Sufism and Sharia, Leccester, Islamic Foundation, 1986.

Nicholson, R.A.,

The Idea of Personality in Sufism, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964.

Zuhur-ud-din Ahmed, M.M.,

An Examnation of the Mystic Tendencies in Islam in the light of Quran and Traditions, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1968.

قرآن مجید/تفاسیر/کتب احادیث

قرآن مجید

تفاسیر

آزاد، ابوالکلام، مولانا،

ترجمان القرآن، جلد اول تا سوم (لاہور، اسلامی اکیڈمی، ۲۰۰۱ء)

شبیر احمد عثمانی، مولانا،

تفسیرِ عثمانی، جلد اوّل۔ دوم (لاہور مکتبہ رحمانیہ سن ندارد)

عمادالدین ابن کثیر،

تفسیر ابنِ کثیر، جلد اوّل تا پنجم (لاہور، شمع بک ایجنسی، ۲۰۰۴ء)

محمد شفیع، مفتی، مولانا،

معارف القرآن، جلد اوّل تا ششم (کراچی، ادارۂ المعارف، ۲۰۰۶ء)

محمد کرم شاہ الازہری، پیر،
ضیاالقرآن، جلداوّل تا پنجم (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ۱۴۰۲ھ)
مودودی، ابوالاعلیٰ، سید،
تفہیم القرآن، جلداوّل تا ششم (لاہور، ادارہ ترجمان القرآن ۲۰۰۰ء)

کتب احادیث

احمد بن شعیب النسائی، ابوعبدالرحمن،
سنن نسائی، جلداوّل تا سوم (لاہور، مکتبہ العلم، سن ندارد)
سلیمان بن اشعث سجستانی، ابوداؤد،
سنن ابوداؤد، جلداوّل تا سوم، مترجمہ: مولانا خورشید حسن قاسمی (لاہور، مکتبہ العلم، سن ندارد)
محمد بن اسماعیل بخاری، ابوعبداللہ،
صحیح بخاری جلداوّل تا سوم، مترجمہ مولانا محمد داؤد راز (لاہور مکتبہ قدوسیہ، ۲۰۰۴ء)
محمد بن عیسیٰ ترمذی،
جامع ترمذی، جلداوّل تا سوم (کراچی، دارالاشاعت، سن ندارد)
محمد بن یزید ابن ماجہ القزوینی، ابی عبداللہ،
سنن ابنِ ماجہ، جلداوّل تا سوم (لاہور مکتبہ العلم)
مسلم بن الحجاج بن مسلم، ابی الحسین،
صحیح مسلم، جلداوّل تا سوم مترجمہ مولانا عزیز الرحمان (لاہور مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)
ولی الدین محمد بن عبداللہ الخطیب العمری،
مشکوٰۃ المصابیح، جلداوّل تا سوم، کراچی، داراشاعت، سن ندارد

اسلامی عقائد پر کتب

ابنِ تیمیہ،
مسئلہ خیر وشر، مترجمہ: عطاللہ ساجد (لاہور، نور اسلام اکیڈمی، ۱۹۹۹ء)

ابنِ قدامہ المقدسی،

لمعۃ الاعتقاد، مترجمہ: عبداللہ ناصر الرحمانی (کراچی، مکتبہ عبداللہ بن سلام لترجمۃ کتب الاسلام، سن ندارد)

ابوالکلام آزاد،

خدا کی ہستی، مرتبہ: محمد رفیق چودھری (لاہور، مکتبہ قرآنیات، ۱۹۹۵ء)

ابوبکر جابر الجزائری،

مومن کے عقائد، مترجمہ: نصیر احمد ملی (لاہور، تنظیم الدعوۃ الی القرآن والسنۃ، سن ندارد)

برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر،

حضرت مجدد الفِ ثانی کا نظریۂ توحید (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء)

خورشید عالم گوہر قلم،

اللّٰہ وحدہٗ (لاہور، ریاض برادرز، ۱۹۹۷ء)

سلطان باہو، حضرت،

کلید التوحید (لاہور، شبیر برادرز، ۱۹۸۹ء)

محمد ادریس کاندھلوی،

عقائد الاسلام (لاہور، مکتبہ عثمانیہ، سن ندارد)

علم الکلام (لاہور، زم زم پبلشرز، ۲۰۰۳ء)

شبلی نعمانی،

علم الکلام اور الکلام (کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۹ء)

غلام مرتضیٰ، ملک، ڈاکٹر،

وجودِ باری تعالیٰ اور توحید (لاہور، ڈاکٹر مرتضیٰ ایجوکیشنل ٹرسٹ، ۲۰۰۲ء)

محمد بن الصالح العثیمین،

توحید اسماء و صفات، مترجمہ: عبداللہ ناصر الرحمانی (لاہور، مکتبہ عبداللہ بن سلام لترجمہ کتب الاسلام، سن ندارد)

محمد طاہر القادری،

عقیدۂ توحید اور حقیقتِ شرک (لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)

محمد غزالی مصری،

اسلامی عقیدہ، مترجمہ: مولانا عنایت اللہ سبحانی (لاہور، مکتبہ تعمیرِ انسانیت، ۱۹۹۰ء)

محمد وسیم اکبر، ڈاکٹر،

وجودِ باری تعالیٰ (ڈیرہ اسماعیل خان، نوشاد پرنٹرز، ۲۰۰۱ء)

مودودی، ابوالاعلیٰ، سید،

قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں (لاہور، اسلامی پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء)

نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر،

فلسفۂ توحید (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۳ء)

فلسفے پر کتابیں

آس والڈ کلپے،

فلسفہ کیا ہے، مترجمہ: مرزا ہادی (کراچی، سٹی بک پوائنٹ، ۲۰۰۲ء)

ابنِ حزم اندلسی،

الملل والنحل، مترجمہ: مولانا عبداللہ عمادی (حیدرآباد دکن، مطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۱ء)

افاناسی ئیف،

مارکسی فلسفہ، مترجمہ: انوار احسن صدیقی (لاہور، پیپلز پبلشنگ ہاؤس، سن ندارد)

افتخار حسین آغا،

فکرِ فرنگ (حیدرآباد دکن، نفیس اکیڈمی، ۱۹۵۳ء)

امولیہ رنجن مہاپتر،

فلسفۂ مذاہب، مترجمہ: یاسر جواد (لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۰۱ء)

امین احسن اصلاحی،

فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں (لاہور، فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء)

ایڈون، اے برٹ،

فلسفۂ مذہب، مترجمہ: بشیر احمد ڈار (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء)

برکات احمد ٹونکی،

اِتقان العرفان فی ماھیۃ الزمان، مترجمہ: محمود احمد برکاتی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۳ء)

برگساں، ہنری،

تخلیقی ارتقاء، مترجمہ: ڈاکٹر رحیم بخش، عبدالحمید اعظمی (اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۹۹ء)

مقدمہ مابعدالطبیعیات، مترجمہ: عبدالباری ندوی (حیدرآباد دکن، مطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۹ء)

برہان احمد فاروقی،

اسلام اور فلسفہ، مرتبہ: شیما مجید (لاہور، تخلیقات، سن ندارد)

بزمِ اقبال، مرتب،

کشافِ اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۴ء)

خالد الماس،

افکارِ یونان (لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۱ء)

دوبوئر، ٹ۔ج،

تاریخ فلسفۂ اسلام، مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۴ء)

ڈی اولیری،

فلسفۂ اسلام، مترجمہ: احسان احمد (لاہور، بک ہوم، ۲۰۰۳ء)

ڈیکارٹ، رینی،

طریق اور تفکرات، مترجمہ: عبدالباری ندوی (حیدرآباد دکن، جامعہ عثمانیہ ۱۹۴۲ء)

رابنسن ڈی۔ایس،

مقدمہ فلسفۂ حاضرہ، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (لاہور، سنگِ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۵ء)

شبلی نعمانی،

الغزالی (لاہور، اسلامی کتب خانہ، سن ندارد)

عبدالسلام ندوی،

حکمائے اسلام، حصہ اوّل۔دوم (لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء)

علی عباس جلالپوری،

روایاتِ فلسفہ (جہلم، خرد افروز، ۱۹۹۲ء)

تاریخ کا نیا موڑ (جہلم، خرد افروز، ۱۹۸۷ء)

غزالی، امام،

مقاصد الفلاسفہ، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۷۴ء)

تہافتہ الفلاسفہ، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۷۴ء)

غلام جیلانی برق،

فلسفیانِ اسلام (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، سند ندارد)

غلام صادق، خواجہ،

فلسفۂ جدید کے خدوخال (لاہور، نگارشات، ۱۹۹۹ء)

قیصر الاسلام، قاضی،

تاریخ فلسفۂ مغرب، حصہ اوّل (لاہور، نیشنل بک باؤنڈیشن، ۲۰۰۲ء)

فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن ۱۹۹۴ء)

فلسفے کے جدید نظریات (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء)

کانٹ، عمانویل،

تنقید عقل محض، مترجمہ: ڈاکٹر عابد حسین (دہلی، انجمن ترقی اُردو ہند، ۱۹۶۳ء)

کلیمنٹ ۔سی۔ جے۔ ویب،

تاریخ فلسفہ، مترجمہ: احسان احمد (کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۶ء)

لطفی جمعہ،

تاریخ فلاسفتہ الاسلام، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۷ء)

موہن لال ماتھر،

ہندوستانی فلسفہ (لاہور، نگارشات، ۲۰۰۴ء)

نصیر احمد ناصر،

تاریخ جمالیات، جلد اوّل ۔ دوم (لاہور فیروز سنز، ۱۹۹۰ء)

سرگزشتِ فلسفہ، حصہ اوّل، دوم (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۱ء)

نعیم احمد،

تاریخ فلسفۂ یونان (لاہور، علمی کتاب خانہ، ۱۹۹۸ء)

وحید عشرت، ڈاکٹر، مرتب،

زمان ومکان (لاہور، سنگِ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۰ء)

ولیم جیمس،

نفسیات وارداتِ روحانی، مترجمہ: خلیفہ عبدالحکیم (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء)

ول ڈیورینٹ،

داستانِ فلسفہ، مترجمہ: سید عابد علی عابد (لاہور، فکشن ہاؤس، ۱۹۹۵ء)

English

Adams G.P,

Idealism and Modern Age (Yale University Press 1969.)

Ahmed Absar,

Concept of Self and Self-Identity (Lahore, Iqbal Academy Pakistan 1986.)

Ayer A.J,

Language, Truth and Logic (Dover Publication, 1946.)

Berlin I,

The Age of Enlightement (New York, The New American Library, 1929.)

Binkley L,

Contemporary Ethical Theories (New York, Citadel Press 1967).

Bradley F.H,

Appearance and Reality (Oxford, Claredon Press, 1930.)

Carritt E.F,

What is Beauty (New York, Charles Scribners Sons, 1959.)

Copleston, Fredrick, S.J.,

A History of Philosophy,Five Volumes, Image Books(New York, A Division of Double day & Company, 1967.)

Cranston M,

Freedom:- A new Analysis (Longmans, 1953.)

Durant Will,

The Story of Philosophy (New York, the pocket Library, Simon & Schuster, 1964.)

The Pleasures of Philosophy (New York, Simon & Schuster, 1964.)

D'Angelo E,

The Problem of Freedom and Determinism. (University of Missouri Press, 1968.)

Fichte,

The Science of Knowledge, ed. and translated by Pether Heath and John Lachs (Cambridge University Prees, London New York 1982.)

Frorst, S.L.,

Basic Teachings of the Great Philosophers (Philadelphia The Balckiston Company, 1945.)

Gammets Feler and Evans,

Fundamenatls of Philosophy (New York, Prentice Hall Inc. 1962.)

Haldane J.S,

Materialism (London, Harper, 1932.)

Henri Bergson,

Greative Evolution trans by Arthur Mitchell (Macmillan and Co., Limited, St. Martin's Street, London 1928.)

Time and Free Will, Trans. Bý F.L. Rogson (New York, Macmillan 1910.)

Matter and Memory trans. By Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, (New York, The Macmillan Company 1932.)

Hick J,

Philosophy of Religion (London, Prentice Hall Inc., 1965.)

Hoernt. R.F.A,

Idealism (London,George H. Doran Co. 1954.)

Hunter Mead,

Types and Problems of Philosophy (New York, Holt, Ringert and Winston, IIIrd Edition, 1962.)

Joad, C.E.M.,

Guide to Modern Thought (London, Faber and Faber, 1948.)

Introduction to Modern Philosophy (Oxford, Clarenda Press, 1941.)

Lange F.A,

History of Materialism (Oxford, Treubner & Co., 1974.)

Margill N. Frank, Ed,

Masterpieces of World Philosophy (London George Allen & Unwin Ltd.1956.)

Matson W.I,

The Existence of God (Cornell University Press, 1965.)

McTaggart,

Some Dogmas of Religion (London, 1901.)

The Nature of Existence, 2 vols. Vol. 1, Cambridge, 1921; Vol. C.D. Broad, ed. (Cambridge, 1927.)

Studies in Hegelian Cosmology (Cambridge, 1901.)

Montague W.P,

The Ways of Knowing (New York, Macmillan & Co., 1932.)

Muir Head J.H,

The Use of Philosphy (Harvard University Press, 1929.)

Nietzche,

Complete Works, with Index, 18 vols, Edited by Oscar Levy (London The Macmillan Company 1941.)

Beyond Good and Evil, Translated by Helen Zimmern (Edinburgh, T.N. Foulis 1911.)

Thus Spake Zarathustra, by Thomas Common (New York, Macmillan 1911.)

The Twilight of the Idols, translation by Anthony M. Ludovici (London: George Allen & Unwin Ltd. 1927.)

Patrick G.T.W,

Introduction to Philosophy (London, George Allen and Unwin Ltd., 1968.

Pike N.(Ed.),

God and Evil Chicago (Prentice Hall Inc., 1964.)

Rashdall, H,

The Theory of Good and Evil. 2 Volumes (Oxford University Press, 1940)

Reichenbach. H.:.

Elements of Symbolic Logic (New York, The Macmillan & Co., 1931.)

Russell, Bertrand,

History of Western Philosophy (London, George Allen & Unwin, 1962.)

History of Western Philosophy (London, George Allen and Unwin Lted., 1969.)

Our Knowledge of the External World (Oxfor,Open Court Publishing Co., 1954.)

The Problems of Philosophy (London, Oxford University Press, 1949.)

Schopenhauer,

The World as Will and Idea, 3 Vols, translated by R.B. (Haldane Hille brand and John Kemp. 1964.)

Essays on the Freedom of the Will. Translated by K. Kolenda (The Liberal Arts press, 1960.)

Sharif, M. M. Ed.,

A History of Muslim Philosophy, Two Volumes (West Germany, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.)

In Search of Truth (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1966.)

Sheikh M. Saeed,

Studies in Muslim Philosophy (Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1962.)

Sinclair M,

A Defence of Idealism (New York, Macmillan & Co., 1943.)

Stace W.T.:

The Meaning of Beauty (The Cayme Press, 1929.)

Stace, W.T,

A Critical History of Greek Philosophy. Glasgow (Robert Maclehose & Co. Ltd. 1963.)

Stmpf, Samuel Enoch,

Philosophy, History and Problems (New York, McGraw-Hill Inc., 1971.)

Taylor A.E,

Elements of Metaphysics (London, Methuen & Co. Ltd.)

Thilly, Fran,

A History of Philosophy (Allahabad, Centeral Book Depot, 1958.)

Titus, Harlod H.,

Living Issues in Philosophy, 4th ed.(New York, American Book Co. 1964.)

Ethics for Today, 3rd ed. (New York, American Book Co. 1957.)

Titus H.H,

Living Issues in Philosophy (New York, American Book Company, 1946.)

Wahl J,

Pluralist Philosophies in England and America (London, The Open Court Company 1973.)

William James,

Pragmatism (A New Name for Some Old ways of Thinking), Popular Lectures on Philosophy by William James (London Longmans, Green, And Co. 1980.)

Eassays in Radical Empiricism (New York Longmans, Green And Co. 1922.)

The Varieties of Religious Experience (London New American Library 1890.)

Wright, W.k.,

A Histroy of Modern Philosophy (New York, Macmillan Co., 1963.)

عمومی کتب

اُردو

ابنِ جوزی،

تلبیسِ ابلیس، مترجمہ: ابومحمد عبدالحق (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)

ابوالحسن علی ندوی،

تاریخ دعوت وعزیمت، سات حصے (کراچی، مجلس نشریاتِ اسلام، سن ندارد)

ابوالخیری اسدی،

فلسفۂ توحید کی عجمی تشکیل (ملتان، ادارۂ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء)

اُم الکتاب میں اللہ کا تعارف (ملتان، مجلس نشر السنۃ، ۱۹۹۵ء)
احمد رفیق اختر، پروفیسر
بست وکشاد، اسلام آباد (اقدار ملت پبلیکیشنز، ۲۰۰۲ء)
کشتِ زر بار (لاہور، سنگِ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۰ء)
ارشد محمود،
تصورِ خدا (لاہور، گورا پبلشرز، ۱۹۹۷ء)
الطاف جاوید،
غیر سامی مذاہب کے بانی (لاہور، اپنا ادارہ، ۲۰۰۴ء)
برہان احمد فاروقی،
قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۹ء)
منہاج القرآن (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۴ء)
پرویز،
من ویزداں (لاہور، طلوعِ اسلام ٹرسٹ، ۱۹۹۹ء)
ثناء اللہ سعد،
خدا، مذہب اور جدید سائنس (لاہور، دار الکتاب، ۲۰۰۳ء)
ظفر اقبال خان،
مقامِ توحید کی عجمی تعبیر (جھنگ، ادارہ اسلامیہ، ۲۰۰۴ء)
فلسفۂ توحید اور ذرائع علم کی عجمی تشکیل (جھنگ، ادارہ اسلامیہ ۲۰۰۴ء)
فلسفۂ توحید اور وحدت الوجود کا تحقیقی مطالعہ (جھنگ، ادارہ اسلامیہ، ۲۰۰۴ء)
عبد الرحمٰن ابنِ خلدون،
مقدمہ ابن خلدون (کراچی نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۶ء)
عبد الرشید، ڈاکٹر،
ادیان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ (کراچی، طاہر سنز، ۲۰۰۱ء)

علی عباس جلالپوری،

خرد نامۂ جلالپوری (جہلم، خرد افروز، ۱۹۹۳ء)

عام فکری مغالطے (لاہور، تخلیقات، ۱۹۹۹ء)

غلام مرتضیٰ، ملک، ڈاکٹر

شاہ ولی اللہ کا فلسفہ مابعد الطبیعیات (لاہور، زیب تعلیمی ٹرسٹ، سن ندارد)

کیرن آرم سٹرانگ،

خدا کی تاریخ، مترجمہ: یاسر جواد (لاہور، نگارشات، ۲۰۰۲ء)

محب اللہ اِلہٰ آبادی،

اِفاداتِ شیخ محی الدین ابن عربی (لاہور، نذیر سنز، ۱۹۹۸ء)

محسن جہانگیری، ڈاکٹر،

محی الدین ابنِ عربی۔ حیات و آثار، مترجمہ: احمد جاوید، سہیل عمر (لاہور، ادارہ ثقافت، اسلامیہ ۱۹۹۹ء)

محمد حنیف ندوی، مولانا،

افکارِ ابنِ خلدون (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۵ء)

افکارِ غزالی (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۷ء)

عقلیاتِ ابنِ تیمیہ (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء)

اساسیاتِ اسلام (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۸ء)

محمد سرور، پروفیسر،

ارمغانِ شاہ ولی اللہ (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۸۸ء)

محمد شفیع بلوچ،

شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربی (لاہور، مکتبۂ جمال، ۲۰۰۶ء)

محمد عباد اللہ اختر،

محی الدین ابنِ عربی اور ان کے افکار (لاہور، تخلیقات، ۲۰۰۵ء)

محمد مظہر الدین صدیقی،

اسلام اور مذاہبِ عالم (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۲ء)

منظور احمد، ڈاکٹر،

اسلام۔ چند فکری مسائل (لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۳ء)

نیاز فتحپوری،

مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ (لاہور، آواز اشاعت گھر، سند ندارد)

خدا اور تصورِ خدا تاریخ مذاہب کی روشنی میں (آواز اشاعت گھر، سن ندارد)

من ویزداں (لاہور، آواز اشاعت گھر، سن ندارد)

وحید الدین خان،

فکرِ اسلامی (لاہور، دار التذکیر، ۱۹۹۹ء)

اسلام اور عصرِ حاضر (لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۳ء)

مذہب اور جدید چیلنج (لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۳ء)

عقلیاتِ اسلام (لاہور، دار التذکیر، ۲۰۰۳ء)

مضامینِ اسلام (لاہور، دار التذکیر، ۱۹۹۹ء)

ہارون یحیٰی،

کائنات، نظریۂ وقت اور تقدیر، مترجمہ: ارشد علی رازی (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۲۰۰۲ء)

English

Abdul Hakim, Khalifa,

Metaphysics of Rumi (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1967.)

Burhan Ahmed Farooqi, Dr,

Mujaddid's Conception of Tauhid (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1964.)

Don Cupitt,

Taking Leave of God (Oxford, Clarenda Press, 1954.)

John Bowker,

The Religious Imagination and the sense of God (New York, Macmillan, 1972.)

John, Daili,

The Sense of the Presence of God (London, Collins, 1962.)

John Macquarrie,

Thinking about God (London, Kegan Paul & Co, 1982.)

Karaen Armstrong,
A History of God (London, Mandarin, 1994.)

Keith Ward,
The Concept of God (New York, Macmillan & Co, 1949.)

رسائل

اُردو

اقبال، جلد۴، شمارہ۲، اکتوبر ۱۹۵۵ء

اقبال، جلد۳۰، شمارہ۲، اپریل ۱۹۸۳ء

اقبال، جلد۴۹، شمارہ۳، ۴، جولائی، اکتوبر ۲۰۰۲ء

اقبالیات، جلد۳۳، شمارہ۴، مارچ ۱۹۹۳ء

اقبالیات، جلد۴۷، شمارہ۲، جولائی ۲۰۰۶ء

اقبالیات، جلد۴۳، شمارہ۱، جنوری تا مارچ ۲۰۰۲ء

اقبالیات، جلد۴۴، شمارہ۳، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۳ء

اوراق، جلد۳۳، شمارہ۲، جنوری تا جون ۱۹۹۷ء

صحیفہ، اقبال نمبر، اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۷ء

فنون، جلد۲۸، شمارہ۲، ۱۹۸۲ء،

ماہِ نو، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۷۷ء

نقوش، اقبال نمبر شمارہ ۱۲۱، ستمبر ۱۹۷۷ء

نقوش، اقبال نمبر۲، شمارہ ۱۲۳، دسمبر ۱۹۷۷ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد دوم، شمارہ ۱۴۴، ۱۹۹۸ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد سوم، شمارہ ۱۴۵، ۲۰۰۱ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد چہارم، شمارہ ۱۴۶، ۲۰۰۱ء

نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ۱۹۳۲ء

English

Iqbal Revies, Vol. 25 No. 1, April 1984.

Iqbal Revies, Vol. 35 No. 3, October 1994.

Iqbal Revies, Vol. 23 No. 3, October 1982.

انسائیکلوپیڈیا

اُردو

اسلامی شخصیات کا انسائیکلوپیڈیا

دائرہ معارفِ اسلامیہ، مختلف جلدیں

شاہکار انسائیکلوپیڈیا

فیروز سنز اُردو انسائیکلوپیڈیا

English

Encyclopaedia Britannica 16th Edition

Encyclopaedia of Religion & Ethics.

Pear's Encyclopaedia

The Encyclopaedia of Islam

لغات

اُردو

جامع اللغات

علمی لغت

فرہنگِ آصفیہ

فیروز اللغات

کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ

نور اللغات

English

A Dictionary of Philosophy

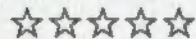
A Dictionary of Muslim Philosophy.

Chamlers's Biographical Dictionary

Dictionary of Scientific Terms.

Qaumi English-Urdu Dictionary.

Webster's Dictionary of Name.



Institute of Islamic Culture - An Introduction

The Institute of Islamic Culture was founded in 1950 with a view to presenting the ideology of Islam to the modern mind and bringing to Muslim youth a consciousness of their intellectual, cultural and spiritual heritage. Since the modern secular system of education started functioning in the Indo-Pakistan subcontinent and elsewhere in the Muslim world, it has brought about two notable consequences for Muslim youth. Firstly, a progressive decline in their self-consciousness as heirs to a great spiritual civilization with its own distinct intellectual and moral outlook, and secondly a growing scepticism and a questioning attitude towards the validity of religious truth. While a passive acceptance of prevalent beliefs, such as marked the era of our intellectual decline, has been naturally followed by a questioning spirit and is so far a welcome change introduced by the modern system of education. It also calls for proper guidance on the part of the intellectual leaders of Islam, because in the absence of healthy guidance the immature younger generation is likely to lose its way and stumble on subversive doctrines. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to cater to the spirit of inquiry and questioning among the Muslim youth to make them fully conscious of their intellectual, cultural and moral heritage.

The modern scientific spirit does not accept ready made truths or proceed deductively from simple given propositions. It has brought a spirit of inductive inquiry. The result has been a clash with the religious mode of thought which takes certain propositions for granted and then proceeds deductively. To resolve this conflict between the scientific and the religious attitudes is another main objective of the Institute.

Again, the nature of human problems has changed completely since the birth of the present-day industrial civilization. People are not so much interested in the metaphysical foundation of religion or its doctrinal side now as in its attitude to social problems and the way to which it proposes to tackle them. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to demonstrate that the Islamic outlook and the fundamental principles of Islam are still capable of giving a lead in the solution of human problems. Thus the Institute has taken upon itself the task of giving a progressive, rational view of Islam to explain its attitude to current problems, and to show how the political, social and economic life of Muslims can be remodeled in accordance with the basic principles and abiding values of Islam, without injury to material prosperity and technical efficiency.

With this object the Institute has published, in both the Urdu and English languages, a number of books, pamphlets and treatises written by distinguished scholars explaining the fundamental truths of Islam and their application to modern social, economic, political and intellectual problems. The Institute has also published books on the cultural and religious history of Muslims. It has further published a compendium of the Holy Prophet's (pbuh) traditions, selected from the vast Hadith literature in such a way as to give an idea of the broad, liberal and tolerant teachings of the Prophet. (pbuh) Besides, a few books have been published on the famous poets, mystics and thinkers of Islam like Rumi, Ghazali, Ibn Khaldun, Ibn Taimiyyah, Imam Abu Hanifah, Sayyid Ahmad Khan, Allama Shibli, Altaf Husain Hali, and Maulana Muhammad Ali Jauhar. The Institute includes within its sphere of work translations from Arabic and Persian classics and also modern Arabic and Persian literature on Islam in so far as they bear on our social and intellectual problems. The Institute also publishes a religious and literary monthly magazine in Urdu, Al-Ma'arif, in which contemporary problems are discussed from the Islamic viewpoint.

The Institute has no political or sectarian associations and eschews all controversies in these spheres. It invites the co-operation of all Muslim and non-Muslim intellectuals who are interested in Islam and desire to work for the intellectual regeneration of Muslims from a broad non-sectarian viewpoint.